# بحـــوث

# فـى المـلل و النـحل

## الحنابلة

الجزالثالث

جعفر السبحانى التبریزی

بسم الله الرحمن الرحیم

# بحوث فی الملل و النحل

كاتب:

جعفر سبحانی

نشرت فی الطباعة:

موسسة النشر الاسلامی

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبیوتریة

# الفهرس

# بحوث فی الملل و النحل – الجزء الثالث (الماتريديۀ، والمرجئيۀ)

## اشارهٔ

سرشناسه : سبحانی تبریزی جعفر، - ۱۳۰۸
عنوان و نام پدیدآور : بحوث فی الملل و النحل : دراسه موضوعیه مقارنه للمذاهب الاسلامیه تالیف جعفر السبحانی مشخصات نشر : قم اداره الحوزه العلمیه بقم الجماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم موسسه النشر الاسلامی ۱۴۱۴ق = - ۱۳۷۲.
فروست : (موسسه النشر الاسلامی جامعه المدرسین بقم ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۵: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم ۱، ۲۶)
شابک : بها:۳۴۰۰ریال ج ۱)بهای‌هرجلدمتفاوت ؛ بها:۳۴۰۰ریال ج ۱)بهای‌هرجلدمتفاوت ؛ بها:۳۴۰۰ریال ج ۱)بهای‌هرجلدمتفاوت ؛ بها:۳۴۰۰ریال ج ۱)بهای‌هرجلدمتفاوت وضعیت فهرست نویسی : فهرستنویسی قبلی یادداشت : ج ۱ (چاپ دوم ۱۳۷۱)؛ بها: ۱۸۰۰ ریال یادداشت : جلد اول و چاپ دوم ۱۴۱۵ق = ۱۳۷۳؛ بها: ۴۰۰۰ ریال‌جلد پنجم (چاپ دوم ۱۴۱۵ق = ۱۳۷۳)؛ بها: ۵۵۰۰ ریال (موسسه النشر الاسلامی جامعه مدرسین بقم )۷۲۴
یادداشت : جلد اول (چاپ چهارم ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۴؛ بها: ۶۵۰۰ ریال یادداشت : ج ۴(چاپ پنجم ۱۴۱۷ق = ۱۳۷۵)؛ ۷۶۰۰ ریال یادداشت : ج ۷(چاپ اول ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۴)؛ ۱۰۰۰۰ ریال یادداشت : ج ۸(چاپ اول موسسه الامام الصادق ۱۴۱۸ق = ۱۳۷۶)؛ ۱۰۰۰۰ ریال یادداشت : ج ۱۴۱۲ ۵ق = ۲۵۰۰ :۱۳۷۱ ریال یادداشت : ج ۶ (چاپ چهارم ۱۴۲۴ق = ۱۳۸۲): ۳۴۰۰۰ ریال یادداشت : کتابنامه مندرجات : ج ۱. تاریخ عقائد اهل الحدیث و الحنابله و السلفیه .-- ج ۲. تاریخ الامام الاشعری و انصاره و عقائدهم .-- ج ۳. و یتناول تاریخ و عقائد الماتریدیه و المرجئه .-- ج ۴. حیاه ابن‌تیمیه و ابن‌عبدالوهاب و عقائدهما .-- ج ۶. تاریخ الشیعه نشاتهم عقائدهم و شخصیاتهم .-- ج ۷. یتناول شخصیه و حیاه الامام الثائر زیدبن علی و تاریخ الزیدیه و عقائدهه -- ج ۸. الاسماعیلیه و فرق الفطیحه ...--
موضوع : اسلام -- فرقه‌ها
شناسه افزوده : جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی شناسه افزوده : حوزه علمیه قم مرکز مدیریت رده بندی کنگره : BP۲۳۶/س۲ب۳ ۱۳۷۲
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۵
شماره کتابشناسی ملی : م۷۳-۲۱۵۵

## مقدمهٔ

مقدمهٔ بسم الله الرحمن الرحيم
أمّا بعد، فهذا هو الجزء الثّالث من كتابنا «بحوث فی الملل والنحل» نقدّمه للقرّاء الكرام ونبحث فيه عن المدرستين المعروفتين «الماتريديّة» و«المعتزلة»، والمدرسة الاُولى مشتقّة من منهج أهل الحديث من الحشويّة والحنابلة، كاشتقاق المنهج الأشعرىّ منه، والفرعان يشتركان فی كثير من الاُصول ويختلفان فی بعضها الآخر، وستوافيك الفوارق الموجودة بينهما. وأمّا المدرسة الثّانية ـ أعنی مدرسة الاعتزال ـ فهی منهج عقلیّ لا ـ يمتّ لمنهج أهل الحديث بصلة، والمدرستان تتحرّكان علی محورين متخالفين، ونرجو منه سبحانه أن يوفّقنا لتحرير عقائد الطائفتين متحرّرين من كلّ نزعة، وتعصّب، ورأی مسبّق لا دليل عليه، ولنقدّم تحرير منهج الطائفة «الماتريديّة» علی «المعتزلة» للصّلة التامّة بينه وبين المنهج الأشعری الذی سبق عنه البحث مفصّلاً فی الجزء الثّانی. ولقد نجمت فی القرنين الأوّلين مناهج كلاميّة لها صلة بالمدرستين، فلإكمال الفائدة نبحث قبل تبيين منهج الإعتزال عن الفرق التالية: المرجئة،

القدريّة، الجهميّة، الكرّاميّة والظاهريّة. فالمرجوّ منه سبحانه، التّوفيق لبيان الحقّ والحقيقة والقضاء، بعيداً عن التعصّب والانحياز الممقوت. إنّه وليّ التوفيق.

## الماتريدية

### اشاره

١- الماتريدية

### الماتريدية

الماتريدية

قد تعرّفت على جذور الاختلاف فى عصر الرّسالة وبعدها، كما تعرّفت على حوافز الاختلاف ودوافعه فى عصر الخلفاء، وخرجنا بالنّتيجة التالية وهى: أنّ أهل البحث والنّقاش من المسلمين قد تفرّقوا على فرقتين مختلفتين فى كثير من المبادئ والاُصول وإن اشتركتا فى كثير منها أيضاً: ١ـ فرقة أهل الحديث الّتى يعبّر عنها بالحشويّة تارة، والحنابلة اُخرى، والسلفيّة ثالثة وكانوا يتّسمون بسمة الاقتفاء لكتاب الله، وسنّة رسوله، ولاـ يقيمون للعقل والبرهان وزناً، كما لا يتفحّصون عن مصادر الحديث تفحّصاً يكشف عن صحته، بل ويقبلون كلّ حديث وصل إليهم عن كل من هبّ ودبّ، ويجعلون فى حزمتهم كلّ رطب ويابس، ولأجل هذا التّساهل ظهرت فيهم آراء وعقائد تشبه آراء أهل الكتاب، كالتشبيه، والتجسيم،والجبر، وسيادة القضاء والقدر على الإنسان كإله حاكم،لا يُغيّر ولا يُبدّل، ولا يقدر الإنسان على تغيير مصيره إلى غير ذلك من البدع ولا يقصر عمّا ذكرناه القول بالرؤية تبعاً للعهدين، وكون القرآن قديماً غير مخلوق، مضاهياً لقول اليهود بقدم التّوراة، أو النّصارى بقدم المسيح، وقد أوضحنا الحال فى هذه المباحث فى الجزأين الماضيين. ٢ ـ فرقة المعتزلة التى تعتمد على العقل أكثر مما يستحقّه، وتزعم أنّ ظواهر بعض ( ٨ )

النّصوص الواردة فى الكتاب والسنّة، مخالفة لما يوحى إليهم عقلهم وفكرتهم، فيبادرون إلى تأويلها تأويلاً واهياً يسلب عن الكلام بلاغته، فينحطّ من ذروته إلى الحضيض، وهؤلاء هم المعروفون بالمعتزلة، وفى ألسن خصومهم بـ(القدريّة). وقد كان الجدال بين الطّائفتين قائماً على قدم وساق بغلبة الاُولى على الثّانية تارة، وانتصار الثانية على الاُولى اُخرى، وقد كان لأصحاب السّياسة والبلاط دور واضح فى إشعال نار الإختلاف بإعلاء إحداهما، وحطّ الاُخرى، حسب مصالحهم الوقتية، والغايات المنشودة لهم.

### الداعيان إلى منهج أهل الحديث متعاصران

الداعيان إلى منهج أهل الحديث متعاصران

كان النزاع يعلو تارة، وينخفض اُخرى، إلى أن دخل القرن الرابع الهجرى، فأعلن الشيخ أبو الحسن الأشعرى، فى أوائل ذلك القرن، رجوعه عن الاعتزال الذى عاش عليه أربعين سنة، وجنح إلى أهل الحديث، وفى مقدّمتهم منهج إمام الحنابلة «أحمد بن حنبل»، لكن لاـ بمعنى اقتفاء منهجه حرفيّاً بلا تصرّف ولا تعديل فيه، بل قبوله لكن بتعديل فيه على وجه يجعله مقبولاً لكلّ من يريد الجمع بين النّقل والعقل، والحديث والبرهان، وقد أسّس فى ضوء هذا منهجاً معتدلاً بين المنهجين وتصرّف فى المذهب الاُمّ، تصرّفاً جوهرياً وقد أسعفه حسن الحظّ ونصره رجال فى الأجيال المتأخرة، حيث نضّجوا منهجه، حتى صار مذهباً عامّاً لأهل السنّة فى الاُصول، كما صارت المذاهب الأربعة مذاهب رسمية فى الفروع. وفى الوقت الّذى ظهر مذهب الأشعرى بطابع الفرعية لمذهب أهل الحديث، ظهر مذهب آخر بهذا اللون والشكل لغاية نصرة السنّة وأهلها، وإقصاء المعتزلة عن السّاحة الإسلاميّة. كلّ ذلك بالتصرف فى المذهب

وتعديله، وذلك المذهب الآخر هو مذهب ( ٩ )

الماتريديّة للامام محمّد بن محمّد بن محمود الماتريدى السمرقندى (المتوفّى عام ٣٣٣ هـ) أى بعد ثلاثة أو تسعة(١) أعوام من وفاة الإمام الأشعرى. والداعيان كانا فى عصر واحد، ويعملان على صعيد واحد، ولم تكن بينهما أيّة صلة، فهذا يكافح الاعتزال ويناصر السنّة فى العراق متقلّداً مذهب الشافعى فى الفقه، وذاك يناضل المعتزلة فى شرق المحيط الإسلامى (ما وراءالنّهر)، متقلّداً مذهب الإمام أبى حنيفة فى الفقه، وكانت المناظرات والتيارات الكلامية رائجة فى كلا القطرين. فكانت البصرة ـ يوم ذاك ـ بندر الأهواء والعقائد، ومعقلها، كما كانت أرض خراسان مأوى أهل الحديث ومهبطهم، وكانت منبتَ الكرّامية وغيرهم أيضاً، نعم كانت المعتزلة بعيدة عن شرق المحيط الإسلامى، ولكن وصلت أمواج منهجهم الى تلك الديار عن طريق اختلاف العلماء بين العراق وخراسان. ولأجل انتماء الداعيين إلى المذهبين المختلفين نرى اهتمام الشافعية بترجمة الأشعرى فى طبقاتهم، واهتمام علماء الأحناف ـ أعنى المتكلّمين منهم ـ بالماتريدى وإن قصروا فى ترجمته فى طبقاتهم، ولم يؤدّوا حقّه فى كتبهم. نعم انتماء الماتريدى للإمام أبى حنيفة فى الفقهين (الأكبر والأصغر)(٢) أمر واضح، فإنّه حنفىّ، كلاماً وفقهاً، وأكثر من نصره، بل جميعهم، من الأحناف، مثل فخر الاسلام أبى اليسر محمد بن عبد الكريم البزدوى (المتوفّى عام ٤٩٣ هـ) والإمام النّسفى (المتوفّى عام ٥٧٣ هـ) وسعد الدّين التّفتازانى (المتوفّى عام ٧٩١ هـ) وغيرهم كإبن الهمام والبياضى كما سيوافيك فى تراجمهم، بخلاف انتماء الأشعرى للامام الشافعى فإنّه ليس بهذا الحدّ من الوضوح. ـــــــــــــــــــ ١ . على اختلاف فى تاريخ وفاته بين كونه فى ٣٣٠ أو ٣٢٤ . ٢ . سمّى أبو حنيفة الكلام بالفقه الأكبر، وعلم الشريعة بالفقه الأصغر، وقد سمّى بعض رسائله بهذين الاسمين كما سيوافيك.

( ١٠ )

## منهج الماتريدى موروث من أبى حنيفة

منهج الماتريدى موروث من أبى حنيفة

المنهج الذى اختاره الماتريدى، وأرسى قواعده، وأوضح براهينه، هو المنهج الموروث من أبى حنيفة (م ١٥٠ هـ) فى العقائد، والكلام، والفقه ومبادئه، والتاريخ يحدّثنا عن كون أبى حنيفة صاحب حلقة فى الكلام قبل تفرّغه لعلم الفقه، وقبل اتّصاله بحماد بن أبى سليمان الذى أخذ عنه الفقه. وليس الماتريدى نسيج وحده فى هذا الأمر، بل معاصره أبو جعفر الطّحاوى صاحب «العقيدة الطحاوية» (م ٣٢١ هـ ) مقتف أثر أبى حنيفة حتّى عنون وصدّر رسالته المعروفة بالعقيدة الطّحاوية بقوله «بيان عقيدة فقهاء الملّة: أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمّدبن الحسن»(١). ويذكر عبد القاهر البغدادى صاحب كتاب «الفَرْق بين الفِرَقِ» فى كتابه الآخر «اُصول الدين» أنّ أبا حنيفة له كتاب فى الرد على القدرية سمّاه «الفقه الأكبر»، وله رسالة أملاها فى نصرة قول أهل السنّة: أنّ الاستطاعة مع الفعل... وعلى هذا قوم من أصحابنا(٢)، والرسائل الموروثة من أبى حنيفة أكثر ممّا ذكره البغدادى(٣). ولمّا كانت المسائل الكلامية فى ثنايا هذه الرسائل، غير مرتّبة قام أحد الماتريديّة فى القرن الحادى عشر، أعنى به كمال الدين أحمد البياضى الحنفى، باخراج المسائل الكلامية عن هذه الرسائل من غير تصرّف فى عبارات أبى حنيفة وأسماه «إشارات المرام من عبارات الامام» ويقول فيه: «جمعتها من نصوص كتبه التى أملاها على أصحابه من الفقه الأكبر، والرسالة، والفقه الأبسط، وكتاب العالم والمتعلّم، والوصيّة، برواية من الإمام حمّاد بن أبى حنيفة، وأبى يوسف الأنصارى، وأبى مطيع الحكم بن عبد الله ـــــــــــــــــــ ١ . شرح العقيدة الطحاوية: ص ٢٥، والشرح للشيخ عبد الغنى الميدانى الدمشقى (المتوفى سنة ١٢٩٨ هـ). ٢ . اُصول الدين: ص ٣٠٨ . ٣ . وسيوافيك فهرس الرسائل الموروثة من أبى حنيفة، وقد طبع قسم كبير منها .

( ١١ )

البلخى، وأبى مقاتل حفص بن مسلم السمرقندى. وروى عن هؤلاء، إسماعيل بن حمّاد، ومحمّد بن مقاتل الرازى، ومحمد بن سماعة

التميمى، ونصير بن يحيى البلخى، وشداد بن الحكيم البلخى، وغيرهم. ثمّ قال: إنّ الامام أبا منصور محمّد بن محمّد بن محمود الماتريدى روى عن الطّبقة الثانية، أعنى نصير بن يحيى، ومحمّد بن مقاتل الرازى، وحقّق تلك الأُصول فى كتبه بقواطع الأدلّة، وأتقن التّفاريع بلوامع البراهين اليقينيّة»(۱). هذه جذور منهجه وأُسس مدرسته الكلامية.

## لمحة عن حياة الماتريدى

لمحة عن حياة الماتريدى

من المؤسف جدّاً إهمال كثير من المؤرخين، وكتب التراجم، ذكر الامام الماتريدى، وتبيين خصوصيات حياته، بل ربّما أهملوا الإشارة إليه عندما يجب ذكره أو الإشارة إليه، فإنّ الرجل من أئمة المتكلّمين، وأقطاب التفسير فى عصره فكان الإلمام بحياته عند ذكر طبقات المتكلّمين والمفسرين لازماً، وهذا خلاف ما نجده من العناية المؤكّدة بذكر الأشعرى، وتبيين حياته، والإشارة إلى خصوصياتها، حتّى رُؤاه، وأحلامه، وغلّة ضيعته، ولعلّ إحدى الدوافع إلى هذا، هى أنّ الأشعرى استوطن فى مركز العالم الاسلامى (العراق)، وشهر سيف بيانه وقلمه على الاعتزال فى مركز قدرتهم، وموضع سلطتهم، فصار ذلك سبباً لأن تمدّ إليه الأعين، وتشرئب(۲)نحوه الأعناق،فيذكره الصديق والعدو فى كتبهم بمناسبات شتّى، وأمّا عديله وقرينه فكان بعيداً عنه، مستوطناً فى نقطة يغلب فيها أهل الحديث وفكرتهم، وكانت السلطة فى مجالى العلم والعمل لهم، فجهل قدره،ولم تعلم قيمة نضاله مع خصومهم، فقلّت العناية به، ـــــــــــــــ ۱ . إشارات المرام من عبارات الامام للبياضى: ص ۲۱ ـ ۲۲، وهذا الكتاب من المصادر الموثقة فى تبيين المنهج الماتريدى بعد كتابيه «التوحيد» و «التفسير». ومثله كتاب «أصول الدين» للامام البزدوى. ۲ . إشْرَأبّ إليه وله: مدّ عنقه أو ارتفع لينظر إليه.

( ۱۲ )

وبعلومه، وأفكاره، والإشارة إليه. ولأجل ذلك نرى ابن النديم (م ۳۸۹) لم يترجمه فى فهرسته، وفى الوقت نفسه ترجم الشيخَ الأشعرى (م۳۳هـ)، والامام الطحاوى شيخ الأحناف فى مصر (م۳۲۱هـ) مؤلّف «عقائد الطحاوى » المسمى ببيان السنّة والجماعة الذى اعتنى به عدّة من الأعلام بالشرح والتعليق. هذا وقد أهمله جمع من المتأخّرين، فلم يترجمه أحمد بن محمد بن خلكان (م۶۸۱هـ) فى «وفيات الأعيان» مع أنّه ترجم للطحاوى، ولا صلاح الدين الصفدى (م۷۶۴هـ) فى «الوافى بالوفيات»، ولا محمد بن شاكر الكتبى (م۷۶۴هـ) فى «فوات الوفيات»، ولا تقى الدين محمد بن رافع السّلامى (م ۷۷۴هـ) فى «الوفيات»، ولم يذكره ابن خلدون (م۸۰۸) فى مقدمته فى الفصل الذى خصّه بعلم الكلام، ولا جلال الدين السيوطى (م۹۱۱هـ) فى «طبقات المفسرين» مع كونه أحد المفسرين فى أوائل القرن الرابع، إلى غير ذلك من المعتيّين بتراجم الأعيان والشخصيات، ولم تصل أيديهم إليه، وإلى كتبه، ونشاطاته العلميـة، ونضالاته مع خصوم أهل السنّة. حتى إنّ من ذكره وعنونه، لم يذكر سوى عدة كليات فى حقه، لا تلقى ضوءاً على حياته، ولا تبيّن شيئاً من خصوصياته، هذا والمعلومات التى وصلت إلينا بعد الفحص عن مظانّها عبارة عن الأُمور التالية: ۱ـ ميلاده:

اتّفق المترجمون له على أنّه توفّى عام (م۳۳۳هـ)، ولم يعيّنوا ميلاده، ولكن نتمكّن من تعيينه على وجه التقريب من جانب مشايخه الّذين تخرّج عليهم فى الحديث، والفقه، والكلام، فإنّ أحد مشايخه كما سيوافيك، هو نصير بن يحيى البلخى (المتوفّى عام ۲۶۸هـ) فلو تلقّى عنه العلم وهو ابن عشرين يكون هو من مواليد عام (۲۴۸هـ)، أو ما يقاربه، فيكون أكبر سنّاً من الأشعرى بسنين تزيد على عشر. ( ۱۳ ) ۲ـ موطنه:

قد اشتهر الامام، بالماتريدى (بضم التاء) و«ماتريد» قرية من قرى سمرقند فى بلاد ما وراء النّهر (جيحون)(۱). ويوصف بالماتريدى تارة، والسمرقندى أُخرى، ويلقب بـ«علم الهدى» لكونه فى خطّ الدفاع عن السنّة. ۳ ـ نسبه

ينتهى نسبه إلى أبى أيّوب خالد بن زيد بن كليب الأنصارى، مضيف النّبى الأكرمصلّى الله عليه و آله و سلّم فى دار الهجرة، وقد

وصفه بذلک البياضی فی «إشارات المرام»(۲). ۴ ـ مشايخه وأساتذته:

قد أخذ العلم عن عدّة من المشايخ هم: ۱ ـ أبو بکر أحمد بن إسحاق الجوزجانی. ۲ ـ أبو نصر أحمد بن العياضی. ۳ ـ نصير بن يحيی، تلميذ حفص بن سالم (أبی مقاتل). ۴ ـ محمد بن مقاتل الرازی(۳). قال الزبيدی: تخرّج الماتريدی علی الإمام أبی نصر العياضی.. ومن شيوخه الامام أبو بکر أحمد بن إسحاق بن صالح الجوزجانی صاحب الفرق، والتمييز.. ومن مشايخه محمّد ابن مقاتل الرازی قاضی الریّ. ـــــــــــــــــ ۱ . أحد الأنهار الکبيرة المعروفة کالنيل ودجلة والفرات. ۲ . اشارات المرام: ص ۲۳. ۳ . المصدر نفسه.

( ۱۴ )

والأوّلان من تلاميذ أبی سليمان موسی بن سليمان الجوزجانی، وهو من تلاميذ أبی يوسف، ومحمّد بن الحسن الشيبانی. وأمّا شيخه الرابع أعنی محمّد بن مقاتل، فقد تخرّج علی تلميذ أبی حنيفة مباشرة، وعلی ذلک فالماتريدی يتّصل بإمامه تارة بثلاث وسائط، وأُخری بواسطتين. فعن طريق الأوّلين بوسائط ثلاث، وعن طريق الثالث(بن مقاتل) بواسطتين(۱). ۵ ـ ثقافته:

إنّ ثقافته و آراءه فی الفقهين، الأکبر والأصغر، ينتهی إلی إمام مذهبه «أبی حنيفة». فإنّ مشايخه الّذين أخذ عنهم العلم، عکفوا علی رواية الکتب المنسوبة إليه ودراستها، وقد نقل الشيخ الکوثری أسانيد الکتب المرويّة عن أبی حنيفة عن النسخ الخطّيّة الموجودة فی دار الکتب المصرية وغيرها، وفيها مشايخ الماتريدی. قال: «ومن الکتب المتوارثة عن أبی حنيفة، کتاب الفقه الأکبر رواية علیّ بن أحمد الفارسی، عن نصير بن يحيی، عن أبی مقاتل (حفص بن سالم)، وعن عصام بن يوسف، عن حمّاد بن أبی حنيفة، عن أبيه، وتمام السند فی النسخة المحفوظة ضمن المجموعة الرقم (۲۲۶) بمکتبة شيخ الاسلام بالمدينة المنوّرة. ونصير بن يحيی أحد مشايخ الماتريدی کما عرفت. ومن هذه الکتب «الفقه الأبسط» رواية أبی زکريا يحيی بن مطرف بطريق «نصير بن يحيی» عن أبی مطيع، عن أبی حنيفة، وتمام السند فی المجموعتين (۲۴ و۲۱۵ م) بدار الکتب المصريّة. ومن هذه الکتب «العالم والمتعلّم» رواية أبی الفضل أحمد بن علی البيکندی الحافظ، عن حاتم بن عقيل، عن الفتح بن أبی علوان، ومحمّد بن يزيد، عن الحسن بن ـــــــــــــــــ ۱ . لاحظ: اتحاف السادة المتقين، ج ۲ ص ۵ .

( ۱۵ )

صالح، عن أبی مقاتل حفص بن سالم السمرقندی، عن أبی حنيفة، ويرويه أبو منصور الماتريدی عن أبی بکر أحمد بن إسحاق الجوزجانی عن محمد بن مقاتل الرازی، عن أبی مقاتل، عنه، وتمام الأسانيد فی مناقب الموفّق والتّأنيب (۷۳ و۸۵). ومن تلک الرسائل رسالة أبی حنيفة إلی البتّی، رواية نصير بن يحيی، عن محمّد بن مقاتل الرازی، عن أبی مقاتل، عنه، وتمام الأسانيد فی مناقب الموفق والتّأنيب (۷۳ و۸۵). ومن تلک الرسائل رسالة أبی حنيفة إلی البتّی رواية نصير بن يحيی، عن محمّد بن سماعة، عن أبی يوسف، عن أبی حنيفة، وبهذا السند رواية الوصيّة أيضاً، وتمام الأسانيد فی نسخ دار الکتب المصرية ـ إلی أن قال: فبنور تلک الرسائل سعی أصحاب أبی حنيفة وأصحاب أصحابه فی إبانة الحقّ فی المعتقد .. إلی أن جاء إمام السنّة فی ماوراء النهر، أبو منصور محمّد بن محمّد الماتريدی المعروف بـ(امام الهدی) فتفرّغ لتحقيق مسائلها، وتدقيق دلائلها، فأرضی بمؤلّفاته جانبی العقل والنقل فی آن واحد»، ثمّ ذکر مؤلفاته(۱). تری أنّ أسناد هذه الکتب والرسائل تنتهی إلی أحد مشايخ الماتريدی وقد طبع منها: «الفقه الأکبر، الرسالة، العالم والمتعلّم، والوصيّة» فی مطبعة حيدرآباد عام (۱۳۲۱هـ). وهذه المؤلّفات لا تتجاوز عن کونها بياناً للعقيدة وما يصحّ الإعتقاد به، من دون أن تقترن بالدليل والبرهان، ولکنّها تحوّلت من عقيدة إلی علم، علی يد (الماتريدی) فهو قد حقّق الاُصول فی کتبه، فکان هو متکلّم مدرسة أبی حنيفة ورئيس أهل السنّة فی بلاد ماوراء النّهر، ولذلک سمّيت المدرسة باسمه، وأصبح المتکلّمون علی مذهب الإمام أبی حنيفة فی بلاد ماوراء النّهر، يسمّون بالماتريديّين، واقتصر إطلاق اسم أبی حنيفة علی ـــــــــــــــــ ۱ . مقدمة اشارات المرام: ص ۵ ـ ۶ .

( ۱۶ )

الأحناف المتخصّصين فى مذهبه الفقهى(١). وفى (مفتاح السعادة) : «إنّ رئيس أهل السنّة والجماعة فى علم الكلام رجلان: أحدهما حنفىّ، والآخر شافعى، أمّا الحنفى: فهو أبو منصور محمّد بن محمّد بن محمود الماتريدى، وأمّا الآخر الشافعى: فهو شيخ السنّة أبوالحسن الأشعرى البصرى»(٢). وفى حاشية الكستلى(٣) على شرح العقائد النسفية(۴) للتفتازانى: «المشهور من أهل السنّة فى ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار، هم الأشاعرة، وفى ديار ماوراءالنهر الماتريدية أصحاب أبى منصور الماتريدى تلميذ أبى نصر العياضى، تلميذ أبى بكر الجرجانى، تلميذ محمّد بن الحسن الشيبانى من أصحاب الإمام أبى حنيفة»(۵). ويقول الزبيدى: «إذا أُطلق أهل السنّة والجماعة، فالمراد هم الأشاعرة والماتريدية»(۶). ۶ـ المتخرّجون عليه:

تخرّج عليه عدّة من العلماء منهم: أ ـ أبو القاسم إسحاق بن محمّد بن إسماعيل الشهير بالحكيم السمرقندى (ت ٣۴٠ هـ) ــــــــــ ١ . مقدمة كتاب التوحيد للماتريدى: ص ۵ بقلم الدكتور فتح اللّه خليفة ـ ط ١٣٩٢ هـ -، وهو المراد من «التوحيد» كلما اطلق فى هذا الفصل. ٢ . مفتاح السعادة ومصباح السيادة: ج ٢ ص ٢٢ـ٢٣ طبعة حيدر آباد على ما فى مقدمة محقق كتاب التوحيد للماتريدى. ٣ . هو مصلح الدين مصطفى القسطلانى (م ٩٠٢). ۴ . وهذا الكتاب محور الدراسة فى الأزهر وغيره، وما زال كذلك إلى يومنا هذا، وهو بمنزلة «شرح الباب الحادى عشر» عند الامامية، يعرض عقائد أهل السنة على مذهب الامام «الماتريدى» بشكل واضح. ۵ . بهامش شرح العقائد النسفية: ص ١٧. ۶ . اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار احياء علوم الدين:تأليف محمد بن محمد بن الحسينى، طبع القاهرة ج٢ ص٨.

( ١٧ )

ب ـ الإمام أبواللّيث البخارى. ج ـ الامام أبومحمّد عبد الكريم بن موسى البزدوى، جدّ محمّد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوى مؤلّف (اُصول الدين). يقول حفيده: «ووجدت للشيخ الامام الزاهد «أبى منصور الماتريدى السمرقندى» كتاباً فى علم التوحيد على مذهب أهل السنّة، وكان من رؤساء أهل السنّة. حكى لى الشيخ الامام والدى ـ رحمه الله ـ عن جده الشيخ الامام الزاهد «عبد الكريم بن موسى» ـ رحمه الله ـ كراماته. فإنّ جدّنا كان أخذ معانى كتب أصحابنا، وكتاب التوحيد، وكتاب التأويلات من خلق(١) عن الشيخ الإمام أبى منصور الماتريدى ـ رحمه الله ـ إلا أنّ فى كتاب التوحيد الذى صنّفه الشيخ أبو منصور قليل انغلاق و تطويل، و فى ترتيبه نوع تعسير لولا ذلك لاكتفينا به(٢). ٧ ـ أنصار مذهبه فى الأجيال اللاحقة:

إنّ للمنهج الكلامىّ الموروث من أبى منصور الماتريدى، أنصاراً وأعواناً قاموا بإنضاج المذهب ونصرته، ونشره وإشاعته، وإن لم يصل إلى ما وصل إليه مذهب الأشعرى من الانتشار وكثرة الإقتفاء، وإليك ذكر بعض أنصاره: ١ ـ القاضى الإمام أبو اليسر محمّد بن محمّد بن الحسين عبد الكريم البزدوى (المولود عام ۴٢١ هـ والمتوفّى فى «بخارى» عام ۴٧٨ هـ) وقد عرفت كلامه فى حقّ الماتريدى، وسيوافيك بعض كلامه عند البحث عن فوارق المنهجين، وقد ألّف كتاب اُصول الدين على غرار هذا المنهج، وسيوافيك الإيعاز إليه. ٢ ـ أبوالمعين النسفى (م۵٠٢ هـ) وهو من أعاظم أنصار ذلك المذهب فهو ــــــــــ ١ . (كذا فى النسخة). ٢ . اُصول الدين للبزدوى: ص ٣و ١۵۵ـ ١۵٨.

( ١٨ )

عند الماتريديّة كالباقلاّنى بين الأشاعرة، مؤلّف كتاب «تبصرة الأدلّة» الذى مازال مخطوطاً حتّى الآن، ويعدّ الينبوع الثانى بعد كتاب «التوحيد» للماتريديّة الّذين جاءوا بعده(١). ٣ ـ الشيخ نجم الدّين أبو حفص عمر بن محمّد (م ۵٣٧ هـ) مؤلف «عقائد النّسفى» ويقال إنّه بمنزلة الفهرس لكتاب «تبصرة الأدلّة» ومع ذلك ما زال هذا الكتاب محور الدّراسة فى الأزهر، وغيره، إلى يومنا هذا، كما تقدّم. ۴ ـ الشيخ مسعود بن عمر التفتازانى أحد المتضلّعين فى العلوم العربيّة، والمنطق، والكلام، وهو شارح «عقائد النسفى» الّذى أُلّف على منهاج الإمام الماتريدى، ولكن لم يتحقّق لى كونه ماتريديّاً، بل الظاهر من شرح مقاصده كونه أشعريّاً. خصوصاً فى مسألة خلق الأعمال، وكونه سبحانه خالقاً، والعبد كاسباً. ۵ ـ الشيخ كمال الدين محمد بن همام الدين الشهير بابن الهمام (المتوفّى عام ٨۶١ هـ)

صاحب کتاب «المسايرة» فی علم الکلام. نشره وشرحه محمّد محيی الدين عبد الحميد وطبع بالقاهرة. ۶ ـ العلامة کمال الدين أحمد البياضی الحنفی مؤلف کتاب «إشارات المرام من عبارات الإمام» أحد العلماء فی القرن الحادی عشر وکتابه هذا أحد المصادر للماتريديّة. ۷ ـ وأخيراً الشيخ محمد زاهد بن الحسن الکوثری المصری وکيل المشيخة الإسلاميّة فی الخلافة العثمانيّة، أحد الخبراء فی الحديث، والتاريخ، والملل، والنحل. له خدمات صادقة فی نشر الثقافة الإسلاميّة ومکافحة الحشوية والوهابيّة، ولکنّ الحنابلة يبغضونه وما هذا إلّا لأنّ عقليّته لا تخضع لقبول کلّ ما ينقل باسم الحديث ولا سيّما فيما يرجع إلی الصفات الخبرية لله سبحانه الذی لا يفترق عن القول بالتشبيه والتجسيم قدر شعرة. ــــــــــــ ۱ . مقدمة التوحيد: ص ۵ .

( ۱۹ ) ۸ ـ مؤلّفاته و آثاره العلميّة:

سجّل المترجمون للماتريدی کتباً له تعرب عن ولعه بالکتابة والتدوين والامعان والتّحقيق، غير أنّ الحوادث لعبت بها، ولم يبق منها إلّا ثلاثة، وقد طبع منها اثنان: ۱ ـ «کتاب التوحيد» وهو المصدر الأوّل لطلّاب المدرسة الماتريدية وشيوخها الّذين جاءوا بعد الماتريدی، واعتنقوا مذهبه، وهو يستمدّ فی دعم آرائه من الکتاب، والسنّة، والعقل، ويعطی للعقل سلطاناً أکبر من النقل، وقد قام بتحقيق نصوصه ونشره الدکتور فتح اللّه خليف (عام ۱۹۷۰ م ، ۱۳۹۰ هـ) وطبع الکتاب فی مطابع بيروت مع فهارسه فی (۴۱۲) صفحة وقد عرفت من البزدوی مؤلف «اُصول الدين» أنّ الکتاب لا يخلو من انغلاق فی التّعبير، وهو لائح منه لمن سبره. ۲ ـ «تأويلات أهل السنّة» فی تفسير القرآن الکريم، وهو تفسير فی نطاق العقيدة السنّيّة، وقد مزجه بآرائه الفقهية والاُصولية وآراء اُستاذه الإمام أبی حنيفة، فصار بذلک تفسيراً عقيدياً فقهيّاً، وهو تفسير عامّ لجميع السور، والجزء الأخير منه يفسّر سورة المنافقين، إلی آخر القرآن، وقد وقفنا من المطبوع منه علی الجزء الأوّل وينتهی إلی تفسير الآية (۱۱۴) من سورة البقرة. حقّقه الدکتور إبراهيم عوضين والسيد عوضين، وطبع فی القاهرة عام (۱۳۹۰هـ)، والمقارنة بين الکتابين تعرب عن وحدتهما فی المنبع، والتعبير، والترکيب، فمثلاً ـ ما ذکره فی تفسير قوله: (رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَيْکَ ) من الاستدلال علی جواز الرؤية، هو نفس ما ذکره فی کتاب التوحيد، إلی غير ذلک من المواضيع المشترکة بين الکتابين، ولکنّ التفسير أسهل تناولاً، وأوضح تعبيراً. وأمّا کتبه الاُخر فإليک بيانها: ۳ ـ المقالات: حکی محقّق کتاب (التوحيد) وجود نسخة مخطوطة منه فی المکتبات الغربيّة. ۴ـ مأخذ الشرايع، ۵ـ الجدل فی اُصول الفقه، ۶ـ بيان وهم المعتزلة، ۷ـ ردّ کتاب ( ۲۰ ) الاُصول الخمسة للباهلی، ۸ـ کتاب ردّ الإمامة لبعض الروافض، ۹ـ الردّ علی اُصول القرامطة، ۱۰ـ کتاب ردّ تهذيب الجدل للکعبی، ۱۱ـ رد وعيد الفسّاق للکعبی أيضاً، ۱۲ـ رد أوائل الأدلّة له أيضاً. ۹ـ الفرق بين المنهجين: الأشعرية والماتريدية:

لا شکّ أنّ الإمامين، الأشعری والماتريدی کانا يتحرّکان فی فلک واحد وکانت الغاية هی الدفاع عن عقيدة أهل السنّة، والوقوف فی وجه المعتزلة و ـ مع ذلک ـ لايمکن أن يتّفقا فی جميع المسائل الرئيسية، فضلاً عن التّفاريع، وذلک لأنّ الأشعری اختار منهج الإمام أحمد، وطابع منهجه هو الجمود علی الظّواهر، وقلّة العناية بالعقل والبرهان، والشيخ الأشعری وإن تصرّف فيه وعدّله، ولکن لمّا کان رائده هو الفکرة الحنبليّة فقد عرقلت نطاق عقله عن التوسّع، ولو تجاوز عنها فإنّما يتجاوز مع التحفّظ علی اُصولها. وأمّا الماتريديّ فقد تربّی فی منهج تلامذة الإمام أبی حنيفة، ويعلو علی ذلک المنهج، الطّابع العقلی والإستدلال، کيف ومن اُسس منهجه الفقهی، هوالعمل بالمقاييس والاستحسانات، وعلی ضوء هذا فلا يمکن أن يکون التلميذان متوافقين فی الاُصول، فضلاً عن الفروع، وأن يقع الحافر علی الحافر فی جميع المجالات، وقد أشغل هذا الموضوع بالَ المحقّقين، وحاولوا تبيين أنّ أيّاً من الداعيين أعطی للعقل سلطاناً أکبر، وتفرّقوا فی ذلک إلی أقوال نذکرها: ۱ـ قال أحمد أمين المصری: «لقد اتّفق الماتريدی والأشعری علی کثير من المسائل الأساسية، وقد اُلّفت کتب کثيرة وملخّصات، بعضها يشرح مذهب الماتريدی کـ(العقائد النسفية) لنجم الدين النسفی، وبعضها يشرح عقيدة الأشعری کـ(السنوسية) و(الجوهرة)، وقد اُلّفت کتب فی حصر المسائل الّتی اختلف فيها الماتريدی والأشعری، ربّما أوصلها بعضهم إلی أربعين مسألة ـ ثمّ قال: إنّ لون الإعتزال ( ۲۱ )

أظهر فی الأشعريّة بحکم تتلمذ الأشعری للمعتزلة عهداً طويلاً، واستشهد علی ذلک بأنّ الأشعری يقول بوجوب المعرفة عقلاً قبل بعث

الأنبياء دون الماتريـدى»(۱). والظّاهر أنّ مـا ذكره الكـاتب من هفـو القلم وسـهوالفكر، إذ مضافاً إلى أنّ كتـابى الماتريـدى «التوحيد والتفسـير» و آراء تلاميـذه تشـهد على خلاـف مـا ذكر. إنّ ما استشـهد به على ما تبنّاه خلاف الواقع، فالأشـعرى يقول بوجوب المعرفهٔ سمعاً لا عقلاً، والماتريدى على العكس كما سـتوافيك نصوص القوم عند عرض المذهب، والعجب أنّه قد سـجّل نظريهٔ الإمامين قبيل هـذا، على خلاف ما ذكره هنا وقال: يقول الماتريديـهٔ: إنّه تعالى لو لم يبعث للناس رسولاً لوجب عليهم بعقولهم معرفته تعالى، ومعرفهٔ وحـدانيّته، واتّصافه بما يليق، وكونه محدثاً للعالم، كما روى ذلك عن أبى حنيفهٔ، وذهب مشايخ الأشاعرهٔ إلى أنّه لا يجب إيمان، ولا يحرم كفر قبل البعث. فإذا(۲) كان أحمد أمين قائلاً بغلبهٔ لون الإعتزال على الأشـعرى، فهناك من ذهب إلى خلافه، وإليك البيان: ۲ـ قال أبو زهرهٔ: «إنّ منهاج الماتريديهٔ للعقل سـلطان كبير فيه من غير أىّ شـطط أو إسـراف، والأشاعرهٔ يتقيّدون بالنّقل ويؤيّدونه بالعقل، حتّى إنّه يكاد الباحث يقرّر أنّ الأشاعرهٔ فى خطّ بين الإعتزال وأهل الفقه والحـديث، والماتريديّهٔ فى خطّ بين المعتزلهٔ والأشاعرهٔ، فإذا كان الميدان الّذى تسير فيه هذه الفرق الإسلاميّهٔ الأربع، والّتى لا خلاف بين المسلمين فى أنّها جميعاً من أهل الإيمان، ذا أقسام أربعهٔ، فعلى طرف منه المعتزلـهٔ، وعلى الطرف الآخر أهل الحديث، وفى الربع الّذى يلى المعتزلهٔ، الماتريديّهٔ، وفى الربع الّذى يلى المحدّثين، الأشاعرهٔ»(۳). يلاحـظ عليه: أنّه كيف جعـل أبو زهرهٔ هؤلاء كلّهم من أهل الايمان، مع أنّ بين ــــــــــــــ ۱ . ظهر الاسلام: ج ۴ ص ۹۱ ـ ۹۵. ۲ . المصدر نفسه. ۳ . تاريخ المذاهب الاسلاميّهٔ: ج ۱ ص ۱۹۹.



أهل الحديث طوائف المشبِّههٔ، والمجسِّمهٔ، والقائلين بالجبر المستلزم للغويهٔ التكليف وبعث الأنبياء، فهل يصحّ أن يعدّ من يصوّر بعث الأنبياء لغواً، وإنزال الكتب عبثاً، من أهل الإيمان؟ والحال أنّه لا تقصـر عقيـدهٔ هؤلاء عن عقيـدهٔ أهل الجاهليّـهٔ الاُولى الّـذين وصـفهم الإمام على (عليه السـلام) فى خطبهٔ بقوله «وأهل الأرض يومئذ (يوم بعث النّبى الأكرم) ملل متفرِّقهٔ، وأهواء منتشـرهٔ، وطوائف متشـتّتهٔ، بين مشبِّه للّه بخلقه، أو ملحد فى اسـمه، أو مشـير به إلى غيره»(۱). ويـا للعجب! إذا قسّم أبو زهرهٔ ساحـهٔ الإيمان كلّها لهـذه الطوائف الأربع، فأين يقع مكان أئمّهٔ أهل البيت فى هذه الساحهٔ وليس لأحد إنكار فضيلتهم، لأنّهم الّذين أوجب الله سبحانه مودّتهم فى القرآن وجعلهـا أجر رسالته وقال: ( قُلْ لا أسألُكُمْ عَلَيْهِ أجْراً إلاّ المَودَّهَٔ فى القُرْبى) . (الشورى/۲۳)؟!! وعرّفهم رسول اللّهصلَّى الله عليه و آله و سلَّم بـأنّهم أعـدال الكتـاب وقرنـاؤه، وقـال: «إنّى تـارك فيكم الثّقلين: كتاب الله وعترتى»(۲). وقـد عرف الأبـكم والأصمّ ـ فضـلاً عن غيرهما ـ أنّ أئمّـهٔ أهل البيت لم يكونوا فى أحـد هـذه المـذاهب، ولا كانوا مقتفين لأحـد هـذه المناهـج، بل كان لهم منهـج خاصّ لا يفترق عن الكتـاب، والسنّهٔ، والعقل السـليم، فما معنى هـذا التقسـيم؟ «ما هكـذا تورد يا سـعد الإبل» و«تلك إذاً قسـمهٔ ضـيزى»، «أهم يقسـمون رحمـهٔ ربّك ...». ۳ـ قـال الشّـيخ محمّـد زاهـد الكوثرى: «الماتريديّـهٔ هم الوسط بين الأشاعرهٔ والمعتزلـهٔ، وقلّما يوجـد بينهم متصوّف، فالأشـعرىّ والماتريدى هما إماما أهل السنّهٔ والجماعهٔ فى مشارق الأرض ومغاربها، لهم كتب لا تحصى، وغالب ما وقع بين هـذين الإمامين من الخلاف من قبيل اللّفظى»(۳). يلاحـظ عليه: أنّ ما ذكره من أنّ الماتريديّـهٔ بين الأشاعرهٔ والمعتزلـهٔ وإن كان متيناً، ــــــــــــــ ۱ . نهـج البلاغهٔ: الخطْبهٔ ۱ طبعهٔ عبده ص ۲۵. ۲ . حـديث متفق عليه رواه الفريقان. ۳ . مقدمهٔ تبيين كذب المفترى: ص۱۹.



كمـا سـيأتى عنـد عرض مـذهبهم، لكن كون الخلاف بين الإمامين لفظيّاً واضـح البطلان، إذ كيف يكون النّزاع فى التحسـين والتقبيح العقليّين، أمراً لفظيّاً، مع أنّه تترتّب على الإثبات والإنكار مسائل كلاميّهٔ كثيرهٔ؟ أو كيف يكون الاختلاف فى كون فعل الانسان فعلاً له حقيقـهٔ أو مجـازاً من الاختلاف اللّفظى؟. ۴ـ قال محقّق كتاب «التّوحيـد» للماتريـدى، فى مقدّمته: «إنّ شـيخىّ السـنّهٔ يلتقيان على منهج واحـد ومـذهب واحـد، فى أهمّ مسائل علم الكلام الّتى وقع فيها الخلاف بين فرق المتكلّمين»(۱). ولعلّه لا يرى الخلاف فى التّحسـين والتّقبيـح، وكون فعـل الانسـان فعلاًـ له حقيقـهٔ، أو مجازاً، اختلافاً جوهريّاً، كما لا يرى الاختلاف فى كون صـفاته عين ذاته، أو زائـدهٔ

عليه، أو جواز التّكليف بما لايطاق، وعدمه كذلك. فاللازم عرض مذهبه عن طريق نصوصه الواردة فى توحيده، وتفسيره، وكتب أنصاره، حتى يعلم مدى اتّفاق الداعيين، واختلافهما. وقبل ذلك نختم البحث بكلمة الامام البزدوى، أحد أنصار الماتريديّة فى القرن الخامس، وكان جدّ والده أحد تلاميذه. قال: «وأبو الحسن الأشعرى و جميع توابعه يقولون إنّهم من أهل السنّة والجماعة، وعلى مذهب الأشعرى عامّة أصحاب الشافعى، وليس بيننا وبينهم خلاف إلاّ فى مسائل معدودة قد أخطأوا فيها»(۲) وذكر بعد ذلك، تلك المسائل المعدودة وهى لا ـ تتجاوز عن ثلاث، وسيوافيك نصّه! ولأجل وجود الإختلاف الجوهرى بين المذهبين قام جماعة من المعتيّين بتبيين الفروق الموجودة فيهما، بين موجز فى الكلام، ومسهب فيه، وربّما ألّفوا كتباً ورسائل، وإليك ما وقفنا عليه فى هذا المجال: أ ـ اُصول الدين للامام البزدوى، قال فيه تحت عنوان «ما خالف أبو الحسن ـــــــــــــ ۱ . مقدمة التوحيد، بقلم محققه الدكتور فتح اللّه خليف: ص ۱۸. ۲ . اُصول الدين للامام محمد بن محمد بن عبد الكريم البزدوى: ص ۲۴۲.

( ۲۴ )

الأشعرى عامّة أهل السنّة والجماعة». ۱ ـ قال أهل السنّة والجماعة: إنّ للّه تعالى أفعالاً، وهى الخلق، والرزق، والرحمة، واللّه تعالى قديم بأفعاله كلّها، وأفعال اللّه ليست بحادثة، ولامحدثة، ولا ذات الله، ولا غير الله تعالى، كسائر الصِّفات. وأبوالحسن الأشعرى أنكر أن يكون للّه تعالى فعل، وقال: الفعل والمفعول واحد، ووافق فى هذا القدريّة والجهميّة، وعليه عامّة أصحابه، وهو خطأ محض(۱). ۲ـ وقال أهل السنّة والجماعة: المعاصى والكفر ليست برضى اللّه، ولا محبّته، و إنّما هى بمشيئة اللّه تعالى. وأبوالحسن قال: إنّ اللّه تعالى يرضى بالكفر والمعاصى، ويحبّها، وهو خطأ محض أيضاً. ۳ـ وقال أهل السنّة والجماعة: إنّ الايمان هو التّصديق والإعتقاد بالقلب، والإقرار باللّسان، وقال أبو الحسن: إنّ الايمان هو التّصديق بالقلب، والإقرار باللّسان فرض من الفروض، وهو خطأ أيضاً. وشرّ مسائله مسألة الأفعال. وذكر أبوالحسن فى كتاب «المقالات» مذهب أهل الحديث، ثمّ قال: وبه نأخذ، ومذهب أهل الحديث فى هذه المسائل الثّلاث مثل مذهب أهل السنّة والجماعة. فهذا القول يدلّ على أنّه كان يقول مثل ما قال أهل السنّة والجماعة فى هذه المسائل، ولكن ذكر فى الموجز الكبير كما ذكرنا هنا، فكان حبّه(۲) فى هذه المسائل قولان، فكأنّه رجع عن هذه المسائل الثّلاث. وكان يقول: كلّ مجتهد مصيب فى الفروع، وعامّة أهل السنّة والجماعة قالت: يخطىء ويصيب(۳). ـــــــــــــ ۱ . سيوافيك عند عرض مذهب الماتريديّة توضيح مرامهم. ۲ . كذا فى الأصل وضبطه المحقق بضم الباء. ۳ . اُصول الدين للبزدوى: ص ۲۴۵ ـ ۲۴۶.

( ۲۵ )

ب ـ «إشارات المرام من عبارات الامام» تأليف كمال الدين البياضى الحنفىّ من علماء القرن الحادى عشر، فقد طرح النّقاط الخلافيّة بين الإمامين فبلغ إلى خمسين مسألة(۱). ج: نظم الفرائد وجمع الفوائد فى بيان المسائل الّتى وقع فيها الاختلاف بين الماتريديّة والأشعريّة تأليف عبد الرحيم بن على المعروف بـ«شيخ زاده» طبع فى القاهرة (عام۱۳۱۷ هـ). د: الروضة البهيّة فى ما بين الأشعريّة والماتريديّة تأليف أبى عذبة، طبع فى حيدرآباد (عام ۱۳۳۲ هـ). هـ: خلافيّات الحكماء مع المتكلّمين، وخلافيّات الأشاعرة مع الماتريديّة، تأليف عبدالله بن عثمان بن موسى مخطوطة دار الكتب المصريّة (بالرقم ۳۴۴۱ج)(۲). و: قصيدة فى الخلاف بين الأشعريّة والماتريديّة تأليف تاج الدين السبكى، مؤلّف (طبقات الشافعيّة الكبرى) المطبوعة بمصر (عام ۱۳۲۴ هـ) مخطوطة الجامعة العربيّة الرقم (۲۰۲) المصوّرة عن مخطوطة جامع الشيخ بالاسكندرية(۳). وهذه العناية المؤكّدة فى طول الأجيال تعرب عن كون الفرق أو الفوارق جوهريّاً، لا لفظيّاً، وإلاّ فلا وجه لتأليف الكتب والرسائل لبيان الفوارق اللّفظية أو الجزئيّة، الموجودة بين المنهجين، وسيظهر الحقّ فى البحث التالى. ۱۰ ـ عرض مذهب الماتريدى:

ولا نهدف فى هذا الفصل إلى عرض كلّ ما يعتقد به الماتريدى فى مجال العقائد والاُصول، فإنّ قسماً من عقائده هو عين عقيدة أهل الحديث والأشعرى، وقد عرضنا ـــــــــــــ ۱ . اشارات المرام: ص ۵۳ ـ ۵۶. ۲ . انظر مقدمة كتاب التوحيد للماتريدى: ص ۲۵.

۳ . انظر مقدمة كتاب التوحيد للماتريدى: ص ۲۵.

( ٢٦ )

عقائدهم فى الجزء الأول من هذه السلسلة، وإنّما نقوم ببيان الاُصول المهمّة الّتى افترق فيها عن الأشعرى، مع الاعتراف بأنّ الماتريدى يتدرّع فى بعض الموارد بنفس ما يتدرّع به الأشعرى، ومن هذا الباب تصحيح القول بالرؤية، فإنّ القول برؤيته فى النشأة الآخرة ملازم لكونه سبحانه محاطاً وواقعاً فى جهة ومكان، ومن أجل ذلك قام العلمان فى دفع الإشكال على نمط واحد، وهو أنّ الرؤية تقع «بلا كيف» أو ما يفيد ذلك، حتّى يُرضيا بذلك أهل النقل والعقل. قال ابن عساكر: «قالت الحشويّة المشبِّهة: إنّ اللّه سبحانه وتعالى يرى مكيّفاً محدوداً كسائر المرئيات، وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية: إنّه سبحانه لا يرى بحال من الأحوال فسلك الأشعرى طريقاً بينهما فقال: يرى من غير حلول، ولاـ حدود، ولا تكييف، كما يرانا هو سبحانه وتعالى، وهو غير محدود، ولا مكيّف»(١). وقد نقلنا نصوص نفس الأشعرى فى موضع الرؤية عند عرض عقائده(٢). وقال الماتريدى فى ذلك البحث: «فإن قيل: كيف يرى؟ قيل: بلا كيف، إذ الكيفيّة تكون لذى صورة، بل يرى بلا وصف قيام وقعود، واتّكاء وتعلّق، واتّصال وانفصال، ومقابلة ومدابرة، وقصير وطويل، ونور وظلمة، وساكن ومتحرِّك، ومماسّ ومباين، وخارج وداخل، ولا معنى يأخذه الوهم، أو يقدره العقل، لتعاليه عن ذلك»(٣). يلاحظ عليه: أنّ الرؤية بهذه الخصوصيّات إنكار لها، وأشبه بالأسد بلا ذنب، ولارأس. والّذى تبيّن لى بعد التأمّل فى آرائه فى كثير من المسائل الكلاميّة، أنّ منهجه كان يتمتّع بسمات ثلاث: ١ـ الماتريدى أعطى للعقل سلطاناً أكبر، ومجالاً أوسع، وذلك هو الحجر الأساس ــــــــــــــ ١ . تبيين كذب المفترى لابن عساكر: ص ١٤٩ ـ ١٥٠ . ٢ . لاحظ الجزء الثانى: ص ٢٠١ . ٣ . التوحيد للماتريدى: ص ٨٥.

( ٢٧ )

للسمتين الأخيرتين. ٢ـ إنّ منهج الماتريدى أبعد من التّشبيه والتّجسيم من الأشعرى، وأقرب إلى التّنزيه. ٣ـ إنّه وإن كان يحمل حملة عنيفة على المعتزلة، ولكنّه إلى منهجهم أقرب من الإمام الأشعرى. وتظهر حقيقة هذا الأمر إذا عرض مذهبه فى مختلف المسائل، ولمعرفة جملة من مواضع الاختلاف ودراسة نقاط القوّة والضّعف، نذكر موارد عشرة ونترك الباقى روماً للإختصار.

## ١ ـ استيلاؤه على العرش:

١ ـ استيلاؤه على العرش:

اتّفق الداعيان على أنّه يجب الإيمان بما جاء فى القرآن من الصّفات للّه تبارك وتعالى، ومنها استيلاؤه على العرش، والأشعرى يفسّره على نحو الإثبات ويؤمن بظاهره بلا تفويض ولا تأويل، وأنّ الله حقيقةً مستو على العرش لكن استيلاءً مناسباً له، ويقول: «إنّ الله مستو على العرش الّذى فوق السّماوات» ولأجل دفع توهّم التجسيم يقول: «يستوى على عرشه كما قال، يليق به من غير طول الإستقرار» ويستشهد بما روى عن رسول الله: إذا بقى ثلث الليل ينزل اللّه تبارك وتعالى، فيقول: من ذا الّذى يدعونى فأستجيب له(١). وعلى ضوء هذا فالأشعرى ممّن يثبت الصفات الخبريّة للّه بلا تفويض معناها إليه، غاية الأمر يتدرّع بلفظة «على نحو يليق به» أو «بلا كيف» كما فى الموارد الاُخر، ولكنّ الماتريدى مع توصيفه سبحانه بالصفات الخبريّة، يفوِّض مفاد الآية إليه سبحانه، فهو يفارق الأشعرى فى التّفويض وعدمه، ويخالف المعتزلة فى التّأويل وعدمه، فالأشعرى من المثبتة بلا تفويض وتأويل، وهو من المثبتة مع التّفويض، كما أنّ المعتزلة ــــــــــــــ ١ . الابانة: ص ٨٥ .

( ٢٨ )

من المؤوِّلة، وبذلك يتّضح كونه بين الأشعرى والمعتزلىّ، وإليك نصّه فى مورد استوائه على العرش: قال: «وأمّا الأصل عندنا فى ذلك أنّ اللّه تعالى قال ليس كمثله شىء» فنفى عن نفسه شبه خلقه، وقد بيّنا أنّه فى فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول بـ(الرّحمنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوى) على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك فى العقل، ثمّ لا نقطع تأويله على شىء، لاحتماله غيره مما ذكرنا،

واحتماله أيضاً ما لم يبلغنا ممّا يعلم أنّه غير محتمل شبه الخلق، ونؤمن بما أراد اللّه به، وكذلك فى كلّ أمر ثبت التنزيل فيه، نحو الرؤية وغير ذلك، يجب نفى الشبه عنه، والإيمان بما أراده من غير تحقيق على شىء دون شىء ، واللّه الموفِّق » (۱).

## ۲ـ معرفته سبحانه واجبة عقلاً:

۲ـ معرفته سبحانه واجبة عقلاً:

اتّفق الداعيان على وجوب معرفة الله، واختلفا فى طريق ثبوت هذا الوجوب، فالأشعرى وأتباعه على أنّه سمعىّ، والمعتزلة على أنّه عقلىّ، قال العضدى فى المواقف: النّظر إلى معرفة اللّه واجب إجماعاً، واختلف فى طريق ثبوته، فهو عند أصحابنا السمع، وعند المعتزلة العقل. أمّا أصحابنا فلهم مسلكان: الأوّل: الاستدلال بالظّواهر مثل قوله تعالى: (قُلِ انْظُرُوا مَاذا فِى السَّمواتِ وَالأَرْضِ)إلى آخره(۲). ولا ـ يخفى وهن النّظرية، لاستلزامها الدور، لأنّ معرفة الإيجاب تتوقّف على معرفة الموجِب، فإنّ من لا ـ نعرفه بوجه من الوجوه، كيف نعرف أنّه أوجب؟ فلو استفيدت معرفة الموجِب من معرفة الإيجاب، لزم الدور. وأيضاً: لو كانت المعرفة تجب بالأمر، فهو إمّا متوجّه إلى العارف باللّه أو غيره، ـــــــــــــــ ۱ . التوحيد للماتريدى: ص ۷۴. ۲ . المواقف: ص ۲۸ وشرحها ج ۱ ص ۱۲۴و الآية ۱۰۱ من سورة يونس.

( ۲۹ )

فالأوّل تحصيل للحاصل، وأمّا الثانى، فهو باطل، لاستحالة خطاب الغافل، إذ كيف يصحّ الأمر بالغافل المطلق بأنّ الله قد أمره بالنّظر والمعرفة، وأنّ امتثال أمره واجب إلاّ ـ إذا خصّ الوجوب بالشّاك. هذا ما عليه الأشاعرة، وأمّا الماتريديّة فتقول بوجوبها عقلاً مثل المعتزلة. قال البياضى: «ويجب بمجرّد العقل فى مدة الاستدلال، معرفة وجوده، ووحدته، وعلمه، وقدرته، وكلامه، وإرادته، وحدوث العالم، ودلالة المعجزة على صدق الرّسول، ويجب تصديقه، ويحرم الكفر، والتّكذيب به، لا ـ من البعثة وبلوغ الدعوة»(۱). القول بوجوب هذه الاُمور من جانب العقل من قبل أن يجىء الشرع دفعاً لمحذور الدور يعرب عن كون الداعى، أعطى للعقل سلطاناً أكبر مما أعطاه الأشعرى له.

## ۳ـ الاعتراف بالتحسين والتقبيح العقليين:

۳ـ الاعتراف بالتحسين والتقبيح العقليين:

إنّ لمسألة التحسين والتقبيح العقليين دوراً مؤثّراً فى المسائل الكلامية، فالأشاعرة على إنكارهما زاعمين أنّ القول باستطاعة العقل على دركهما، يستلزم نفى حرّية المشيئة الإلهيّة والتزامها بقيد وشرط، وقد أوضحنا حال هذه النّظرية عند عرض عقائد الأشاعرة(۲). وأمّا المعتزلة فهم على جانب مخالف، وأمّا الماتريديّة فيعترفون بالتحسين والتقبيح ببعض مراتبهما. قال البياضى: والحسن بمعنى استحقاق المدح والثّواب، والقبح بمعنى استحقاق الذمّ والعقاب على التكذيب عنده (أبى منصور الماتريدى) إجمالاً عقلى، أى يعلم به حكم الصانع فى مدّة الاستدلال فى هذه العشرة(۳). كما فى التوضيح وغيره، لا بإيجاب العقل للحسن والقبح، ولا مطلقاً كما زعمته المعتزلة، أمّا كيفيّة الثّواب وكونه ـــــــــــــــ ۱ . اشارات المرام: فصل الخلافيات بين جمهور الماتريدية والأشعرية ص ۵۳. ۲ . لاحظ الجزء الثانى: ص ۳۱۰ ـ ۳۳۲. ۳ . اشارة إلى ما ذكره من المسائل العشر خلال البحث فى وجوب المعرفة عقلاً.

( ۳۰ )

بالجنّة، وكيفيّة العقاب وكونه بالنّار، فشرعى، واختار ذلك الامام القفّال الشاشى، والصيرفى، وأبو بكر الفارسى، والقاضى أبو حامد، وكثير من متقدّميهم، كما فى القواطع للامام أبى المظفّر السمعانى الشافعى والكشف الكبير، وهو مختار الامام القلانسى ومن تبعه كما فى (التبصرة البغدادية). ولا يجوز نسخ مالا يقبل حسنه أو قبحه السقوط كوجوب الايمان، وحرمة الكفر واختاره المذكورون ـ إلى أن

قال:ـ ويستحيل عقلاً اتّصافه تعالى بالجور وما لا ينبغى، فلا يجوز تعذيب المطيع، ولا العفو عن الكفر، عقلاً، لمنافاته للحكمة، فيجزم العقل بعدم جوازه، كما فى التنزيهات(١). وغير خفىّ على النابه أنّ الشيخ الماتريدى قد اعترف بما هو المهمّ فى باب التحسين والتقبيح العقليين وإليك الاشارة إليه: ١ـ استقلال العقل بالمدح والذمّ فى بعض الأفعال، وهذا هو محلّ النزاع فى بابهما بأن يجد العقل من صميم ذاته أنّ هنا فعلين مختلفين يستحقّ فاعل أحدهما المدحَ، وفاعل الآخر الذمَّ، سواء أكان الفاعل بشراً، أم انساناً، أم ملكاً، أم غيرهما، وتبتنى عليه اُصول كثيرة كلاميّة أوعزنا إليها عند عرض عقائد الأشعرى و آرائه. ٢ـ استقلال العقل بكونه سبحانه عادلاً فلا يجوز عليه تعذيب المطيع، وأين هو ممّا يقول به الأشعرى من أنّه يجوز للّه سبحانه أن يؤلم الأطفال فى الآخرة وهو عادل إن فعله(٢). ٣ ـ نعم أنكر الشيخ إيجاب العقل للحسن والقبح، ولكنّه لو كان واقفاً على مغزى إيجاب العقل لم يعترض عليه، إذ لا يوجد فى أديم الأرض إنسان عاقل عارف بمقام الربّ والخلق، يجعل العقل موجِباً ومكلِّفاً ـ بالكسر ـ واللّه سبحانه موجَباً ومكلَّفاً ـبالفتح ـ لأنّ شأن العقل هو الادراك، ومعنى إيجابه القيام بالحسن، والاجتناب عن ضدّه، هو استكشافه لزوم القيام بالأوّل وامتناع القيام بالثّانى بالنّظر إلى ــــــــــــــــ ١ . اشارات المرام: فصل الخلافيات بين الماترديّة والأشاعرة، ص ٥۴ . ٢ . اللمع: ص ١١۶ .

( ٣١ )

المبادىء الموجودة فى الفاعل الحكيم، فالمتّصف بكلّ الكمال، والمبرّأ عن كلّ سوء، لايصدر منه إلّا الحسن لوجود الصارف عن غيره، ويمتنع صدور غيره عنه، وليس هذا الامتناع امتناعاً ذاتيّاً بمعنى تحديد قدرته ومشيئته، بل قدرته ومشيئته مطلقتان بالذّات غير محدودتين، فهو سبحانه قادر على كلاـ القسمين من الفعل أعنى الحسن والقبح، لكن بالنّظر إلى أنّه عالم واقف على قبح الأفعال، وغنىٌّ عن فعل القبح، يترك القبيح ولا يفعله، واللّه الحكيم كتب على نفسه أن لا يخلّ بالحسن ولا يفعل القبيح، وليس دور العقل إلّا دور الكشف والتبيين، والتعبير بالإيجاب بملاـك الوقوف على المبادئ الكماليّة الموجودة فى المبدأ كقولك: يجب أن تكون زوايا المثلّث متساوية مع زاويتين قائمتين، فإنّ الخصوصيّة التكوينيّة الكامنة فيه مبدأ ذلك الإيجاب، والعقل كاشفه، ومع ذلك ربّما يعبّر عن ذلك بالإيجاب. ۴ـ اختار الماتريدى قصور العقل عن تعيين كيفيّة الثواب وكونه بالجنّة، وكيفيّة العقاب وكونه بالنار وهو الحقّ، فإنّ أقصى ما يستقلّ به العقل هو لزوم مثوبة المطيع ومجازاة العاصى، وأمّا الكيفيّة فلا يستقلّ العقل بشىء منها (على فرض كون الثّواب بالاستحقاق). نعم ما ذكره من أنّه ليس للّه العفو عن الكفر عقلاً، فالظّاهر أنّه تحديد رحمته وقد سبقت غضبه، والتّعذيب حقٌّ له، وله الإعمال وله العفو كعصيان المؤمن الفاسق. نعم أخبر المولى سبحانه بأنّه لا يغفر الشرك، ويغفر ما دون ذلك.

## ۴ـ التكليف بما لا يطاق غير جائز:

۴ـ التكليف بما لا يطاق غير جائز:

ذهب الأشعرى إلى جواز التكليف بما لايطاق وقال: «والدليل على جواز تكليف ما لا يطاق من القرآن قوله تعالى للملائكة: (أَنْبِؤُنى بِأسْماءِ هؤلاءِ) (البقرة /٣١) يعنى أسماء الخلق، وهم لا يعلمون ذلك ولا يقدرون عليه.... إلى غير ذلك من الآيات الّتى عرفت مفادها فى محلّها (١). ــــــــــــــــ ١ . لاحظ الجزء الثانى من هذا الكتاب: ١٨۵ .

( ٣٢ )

والماتريدى مخالف صنوه الداعى ويقول: «ولاـ يجوز التكليف بما لاـ يطاق لعدم القدرة أو الشرط، واختاره الاُستاذ أبو إسحاق الاسفرائينى كما فى (التبصرة) وأبوحامد الاسفرائينى كما فى شرح السبكى لعقيدة أبى منصور»(١). هذا ما نقله البياضى عن الماتريديّة، وأمّا نفس أبى منصور فقد فصّل فى كتابه «التوحيد» بين مضيّع القدرة فيجوز تكليفه، وبين غيره فلاـ يجوز. قال: «إنّ تكليف من مُنع عن الطاقة فاسد فى العقل، وأمّا من ضيّع القوّة فهو حقّ أن يكلّف مثله، ولو كان لا يكلّف مثله لكان لا يكلّف إلّا من يطيع» (٢). يلاحظ عليه:

۱ـ أنّ من الأُصول المسلّمة عند العقل، كون الامتناع بالإختيار غير مناف للإختيار، فمن ألقى نفسه من شاهق عن اختيار فقد قتل نفسه اختياراً، فالقتل بعد الإلقاء وإن كان خارجاً عن الاختيار، ولكنّه لمّا كان الإلقاء ـ الّذى يُعدّ من مبادئ القتل ـ فى اختياره، يعدّ القتل فعلًا اختياريّاً لا اضطراريّاً. ۲ـ أنّ من فقد القدرة، وعجز عن القيام بالعمل، سواء أكان بعامل اختيارىّ أم غيره، لا يصحّ تكليفه به عن جدّ، لأنّ فاقد القدرة والجماد فى هذه الجهة سواسية، فلا تظهر الارادة الجدّية فى صقع الذهن، ولو خوطب العاجز فإنّما يخاطب بملاكات أُخر من التقريع، والتنديد، وغيرهما. وفى ضوء هذين الأمرين يستنتج أنّ من ضيّع قدرته يُعذَّب، لما تقرّر من أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، ولكن لا يصحّ تكليفه بعد الضياع، للغويّة الخطاب واستهجانه، وبذلك يظهر وهن برهان المفصّل من أنّه لو لم يصحّ تكليف المضيّع للقدرة لاختصّ التكليف بالمطيع، لما عرفت من أنّ سقوط التكليف والخطاب ـــــــــــــــ ۱ . اشارات المرام: ص ۵۴ فى فصل الخلافيات بين جمهور الماتريدية والأشعرية. ۲ . التوحيد: ص ۲۶۶ .

( ۳۳ )

بالتضييع، لايستلزم سقوط العقاب والمؤاخذة، وقد اشتهر بين القوم أنّ الامتناع بالاختيار، لاينافى الاختيار عقاباً لا خطاباً، ولو كان الماتريدى واقفاً على أنّ القائلين بامتناع التكليف بما لايطاق، قائلون بصحّة عقوبة من ضيّع القدرة، وجعل نفسه فى عداد العجزة، لما فصّل بين من مُنع منه الطّاقة، ومن ضيّعها، ولما ضرب الجميع بسهم واحد.

## ۵ـ أفعال اللّه سبحانه معلّلة بالغايات:

۵ـ أفعال اللّه سبحانه معلّلة بالغايات:

ذهبت الأشاعرة إلى أنّ أفعاله سبحانه ليست معلّلة بالأغراض، وأنّه لا يجب عليه شىء، ولا يقبح عليه شىء، واستدلّوا على ذلك بما يلى: ۱ـ لو كان فعله تعالى لغرض، لكان ناقصاً لذاته، مستكملًا بتحصيل ذلك الغرض، لأنّه لا يصلح غرضاً للفاعل إلّا ما هو أصلح له من عدمه، وهو معنى الكمال(۱). وقالت الماتريديّة: أفعاله تعالى معلّلة بالمصالح والحكم تفضّلًا على العباد، فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الأصلح واختاره صاحب المقاصد(۲). هل الغاية، غاية للفاعل أو للفعل؟

إنّ الأشعرى خلط بين الغرض الراجع إلى الفاعل، والغرض الراجع إلى فعله، فالاستكمال موجود فى الأوّل دون الثانى، والقائل بكون أفعاله معلّلة بالأغراض، والغايات، والدواعى، والمصالح، إنّما يعنى بها الثانى دون الأوّل، والغرض بالمعنى الأوّل ينافى كونه غنيّاً بالذات، وغنيّاً فى الصّفات، وغنيّاً فى الأفعال، والغرض بالمعنى الثانى يوجب خروج فعله عن كونه عبثاً ولغواً، وكونه سبحانه عابثاً ولاغياً، فالجمع بين كونه غنيّاً غير محتاج إلى شىء، وكونه حكيماً منزّهاً عن العبث واللّغو، يتحقّق بالقول باشتمال أفعاله على مصالح وحِكَم ترجع إلى العباد والنظام، لا إلى وجوده وذاته، كما لا يخفى. ـــــــــــــــ ۱ . المواقف: ص ۳۳۱ . ۲ . اشارات المرام: ص ۵۴ . ( ۳۴ ) تفسير العلة الغائية:

العلّة الغائيّة الّتى هى إحدى أجزاء العلّة التامّة، يراد منها فى مصطلح الحكماء، ما تُخرج الفاعلَ من القوّة إلى الفعل،ومن الامكان إلى الوجوب، ويكون مقدّمة صورة وذهناً، ومؤخّرة وجوداً وتحققاً، فهى السبب لخروج الفاعل عن كونه فاعلاًـ بالقوّة إلى كونه فاعلًا بالفعل، مثلًا النجّار لا يقوم بصنع الكرسىّ إلّا لغاية مطلوبة مترتّبة عليه، ولولا تصوّر تلك الغاية لما خرج عن كونه فاعلًا بالقوّة، إلى ساحة كونه فاعلًا بالفعل، وعلى هذا فللعلّة الغائيّة دور فى تحقّق المعلول، وخروجه من الإمكان إلى الفعليّة، لأجل تحريك الفاعل نحو الفعل، وسوقه إلى العمل. ولا نتصوّر العلّة الغائيّة بهذا المعنى فى ساحته سبحانه لغناه المطلق فى مقام الذات، والوصف، والفعل، فكما أنّه تامّ فى مقام الوجود، تامّ فى مقام الفعل، فلا يحتاج فى الإيجاد إلى شىء وراء ذاته، وإلّا فلو كانت فاعليّة الحقّ كفاعليّة الانسان، الذى لايقوم بالايجاد والخلق، إلّا لأجل الغاية المترتّبة عليه، لكان ناقصاً فى مقام الفاعليّة، مستكملًا بشىء وراء ذاته وهو لا يجتمع مع غناه المطلق. هذا ما ذكره الحكماء، وهو حقّ لا غبار عليه، وقد استغلّته الأشاعرة فى غير موضعه واتّخذوه حجّة لتوصيف فعله عارياً عن

أيّة غاية وغرض، وجعلوا فعله كفعل العابثين واللاعبين، يفعل (العياذ باللّه) بلا غاية، ويعمل بلا غرض، ولكنّ الاحتجاج بما ذكره الحكماء لإثبات ما رامته الأشاعرة واضح البطلان، لأنّ إنكار العلّة الغائيّة بهذا المعنى، لا يلازم أن لا يترتّب على فعله مصالح وحكم ينتفع بها العباد، وينتظم بها النظام، وإن لم تكن مؤثّرة في فاعليّة الحقّ وعليّته، وذلك لأنّه سبحانه فاعل حكيم، والفاعل الحكيم لا يختار من الأفعال الممكنة إلّا ما يناسب ذلك، ولا يصدر منه ما يضادّه ويخالفه. ( ٣٥ )

وبعبارة ثانية، لا نعني من ذلك أنّه قادر لواحد من الفعلين دون الآخر وأنّه في مقام الفاعليّة يستكمل بالغاية، فيقوم بهذا دون ذاك، بل هو سبحانه قادر على كلا الأمرين، لا يختار منهما إلّا ما يوافق شأنه، ويناسب حكمته، وهذا كالقول بأنّه سبحانه يعدل ولا يجور، فليس يعني من ذلك أنّه تامّ الفاعليّة بالنسبة إلى العدل دون الجور، بل يعني أنّه تام القادريّة لكلا العملين، لكن عدله، وحكمته، ورأفته، ورحمته، تقتضي أن يختار هذا دون ذلك مع سعة قدرته لكليهما. هذا هي حقيقة القول بأنّ أفعال اللّه لا تعلّل بالأغراض والغايات المصطلحة، مع كون أفعاله غير خالية عن المصالح والحكم من دون أن يكون هناك استكمال. دليل ثان للأشاعرة:

ثمّ إنّ أئمّة الأشاعرة لمّا وقفوا على منطق العدليّة في المقام، وأنّ المصالح والحكم ليست غايات للفاعل بل غايات للفعل، وأنّها غير راجعة إلى الفاعل، بل إلى العباد والنّظام، طرحوه على بساط البحث فأجابوا عنه وإليك نصّ كلامهم: ١ـ «فان قيل: لانسلّم الملازمة، فإنّما الغرض قد يكون عائداً إلى غيره. قيل له: نفع غيره والاحسان إليه إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه، جاء الالزام، لأنّه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النّفع والاحسان ما هو أولى به وأصلح، وإن لم يكن أولى بل كان مساوياً، أو مرجوحاً، لم يصلح أن يكون غرضاً له»(١). وقد جاء بنفس هذا البيان «الفضل بن روزبهان» في ردّه على «نهج الحقّ» للعلّامة الحلّي وقال: «إنّه لا يصلح غرضاً للفاعل إلّا ما هو أصلح له من عدمه، وذلك لأنّ ما يستوي وجوده وعدمه بالنّظر إلى الفاعل، أو كان وجوده مرجوحاً بالقياس إليه، لا يكون باعثاً ـــــــــــــ ١ . المواقف: ص ٣٣٢ .

( ٣٦ )

على الفعل، وسبباً لإقدامه عليه بالضّرورة، فكلّ ما يكون غرضاً وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل، وأليق به من عدمه، فهو معنى الكمال، فإذن يكون الفاعل مستكملاً بوجوده، ناقصاً بدونه»(١). يلاحظ عليه: أنّ المراد من الأصلح والأولى به، ما يناسب شؤونه، فالحكيم لايقوم إلّا بما يناسب شأنه، كما أنّ كلّ فاعل غيره يقوم بما يناسب المبادئ الموجودة فيه، فتفسير الأصلح والأولى بما يفيده ويكمّله، تفسير في غير موضعه. ومعنى أنّه لا يختار إلّا الأصلح والأولى، ليس أنّ هناك عاملاً خارجاً عن ذاته، يحدِّد قدرته ومشيئته ويفرض عليه إيجاد الأصلح والأولى، بل مقتضى كماله وحكمته، هو أن لا ـ يخلق إلّا الأصلح والأولى، ويترك اللّغو والعبث، فهو سبحانه لمّا كان جامعاً للصّفات الكماليّة ومن أبرزها كونه حكيماً، صار مقتضى ذلك الوصف، إيجاد ما يناسبه وترك ما يضادّه، فأين هو من حديث الاستكمال، والاستفادة، والالزام، والافراض، كلّ ذلك يعرب عن أنّ المسائل الكلاميّة طرحت في جوّ غير هادئ وأنّ الخصم لم يقف على منطق الطّرف الآخر. والحاصل، أنّ ذاته سبحانه تامة الفاعليّة بالنسبة إلى كلا الفعلين: الفعل المقترن مع الحكمة، والخالي عنها، وذلك لعموم قدرته سبحانه للحسن والقبيح، ولكن كونه حكيماً يصدّه عن ايجاد الثاني ويخصّ فعله بالأوّل، وهذا صادق في كلّ فعل له قسمان: حسن وقبيح. مثلاً، اللّه سبحانه قادر على إنعام المؤمن وتعذيبه، وتامّ الفاعليّة بالنّسبة إلى الكلّ، ولكن لا يصدر منه إلّا القسم الحسن منهما لا القبيح، فكما لا يستلزم القول بصدور خصوص الحسن دون القبيح (على القول بهما) كونه ناقصاً في الفاعليّة، فهكذا القول بصدور الفعل المقترن بالمصلحة دون المجرّد عنها، وإنعام المؤمن ليس مرجوحاً ولا مساوياً مع تعذيبه بل أولى به وأصلح، لكن معنى صلاحه وأولويّته لا ـ يهدف إلى استكماله أو استفادته منه، بل يهدف إلى أنّه المناسب لذاته الجامعة للصفات الكماليّة، ـــــــــــــ ١ . دلائل الصدق: ج ١ ص ٢٣٣ .

( ٣٧ )

المنزهة عن خلافها، فجماله وكماله، وترفّعه عن ارتكاب القبيح، يطلب الفعل المناسب له، وهو المقارن للحكمة، والتجنّب عن

مخالفتها. والحاصل أنّ الله سبحانه فعل أم لم يفعل فهو كامل بلانهاية، لكن لو فعل لاختار المناسب للحكمة و أين هو من الاستكمال.

دليل ثالث للأشاعرة:

وهنـاك دليل ثالث لهم حاصـله: أنّ غرض الفعل خارج عنه، يحصل تبعاً له وبتوسّـطه، وبما أنّه تعالى فاعل لجميع الأشـياء ابتـداءً، فلا يكون شيء من الكائنات إلاّ فعلاً له، لا غرضاً لفعل آخر لا يحصل إلاّ به، ليصلح غرضاً لذلك الفعل، وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض(١). وكان عليه أن يقرّر الدليل بصورة كاملة ويقول: لو كان البعض غاية للبعض فإمّا أن ينتهى إلى فعل لا غاية له فقد ثبت المطلوب، أو لا ـ فيتسلسل وهو محـال. يلاحـظ عليه:ـ أنّه لايشـكّ من أطلّ بنظره إلى الكون، أنّ بعض الأشـياء بما فيها من الآثار خلق لأشـياء اُخر، فالغايـة من ايجاد الموجودات الدانيـة كونها فى خدمـة العاليـة منها، وأمّا الغاية فى خلق العالية هى إبلاغها إلى حدّ تكون مظـاهر ومجـالى لصـفات ربّه، وكمال بارئه. إذا نظرنا إلى الكون بالنظر التجزيئى نرى هناك أوائل الأفعال، وثوانيها، وثوالثها و... فيقع الـدانى فى خدمـة العـالى، ويكون الغرض من إيجـاد العالى إيصاله إلى كماله الممكن الّـذى هو أمر جميل بالـذات، ولا يطلب إيجاد الجميل بالـذات غايـة سوى وجوده لأنّ الغايـة منطويـة فى وجوده. هـذا إذا نظرنا إلى الكون بالنظر التجزيئى. وأمّا إذا نظرنا إلى الكون بالنظر

ـــــــــــــ ١ . المواقف: ص ٣٢٢.

( ٣٨ )

الجملى، فالغايـة للنّظام الجملى ليس أمراً خارجاً عـن وجـود النظـام حتّى يسأل عنهـا بـالنحو الـوارد فى الـدليل، بـل هى عبـارة عن الخصوصـيّات الموجودة فيه وهى بلوغ النظام بأبعاضه وأجزائه إلى الكمال الممكن، والكمال الممكن المتوخّى من الإيجاد خصوصـيّة موجودة فى نفس النظـام، ويعـدّ صورة فعليّـة له، فـالله سـبحانه خلق النظام، وأوجـد فعله المطلق، حتّى يبلغ ما يصـدق عليه فعله كلاًّ أو بعضاً إلى الكمال الّذى يمكن أن يصل إليه. فليست الغاية شـيئاً مفصولاً عن النظام، حتّى يقال ما هى الغاية لهذه الغاية حتّى تتسـلسل، أو تصـل إلى موجود لا ـ غايـة له. وبما أنّ إيصال كلّ ممكن إلى كماله، غايـة ذاتيّـة، لأنّه عمل جميل بالـذات، فيسـقط السؤال عن أنّه لمـاذا قـام بهـذا، لأنّه حين أوصل كلّ موجود إلى كماله الممكن، فالسؤال يسـقط إذا انتهى إلى السؤال عن الأمر الجميل بالـذات. فلو سئلنـا عن الغايـة لأصـل الايجـاد وإبـداع النظـام، لقلنا: بأنّ الغرض من الإيجاد عبارة عن إيصال كلّ ممكن إلى كماله الممكن. ثمّ إذا طرح السؤال عن الهـدف من إيصـال كـلّ ممكن إلى كمـاله الممكن، لكان السؤال جزافياً ساقطاً، لأنّ العمل الحسن بالـذات، يليق أن يفعـل، والغايـة نفس وجوده. فالايجـاد فيض من الواجب إلى الممكن، وإبلاغه إلى كماله فيض آخر، يتمّ به الفيض الأوّل، فالمجموع فيض من الفيّاض تعالى إلى الفقير المحتاج، ولا ينقص من خزائنه شـىء، فأىّ كمال أحسن وأبدع من هذا؟ وأىُّ غاية أظهر من ذلك، حتّى تحتاج إلى غايـة اُخرى؟ وهذا بمثابة أن يسأل لماذا يفعل اللّه الأفعال الحسـنة بالذات؟ فإنّ الجواب، مسـتتر فى نفس السؤال وهو أنّه فعله لأنّه حسن بالـذات، وما هو حسن بالـذات نفسه الغايـة، ولا يحتاج إلى غاية اُخرى. ولأجل تقريب الأمر إلى الذهن نأتى بمثال: إذا سألنا الشابّ الساعى فى التّحصيل وقلنا له: لماذا تبذل الجهود فى طريق تحصيلك؟ فيجيب: لنيل الشهادة العلمية. فإذا أعدنا السؤال عليه وقلنا: ما هى الغاية من تحصيلها؟ يجيبنا: للاشتغال فى ( ٣٩ )

إحـدى المراكز الصـناعية، أو العلميّـة، أو الاداريّـة. فـإذا أعـدنا السؤال عليه وقلنا: ماهى الغايـة من الاشـتغال فيها؟ يقول: لتأمين وسائل العيش مع الأهـل والعيـال. فلو سألنـاه بعـدها عن الغايـة من طلب الرفـاه وتـأمين سـبل العيش، لوجـدنا السؤال جزافياً. لأنّ ما تقـدّم من الغايات وأجاب عنها، غايات عرضـية لهذه الغاية المطلوبة بالذات، فإذا وصل الكلام إلى الأخيرة يسقط السؤال. القرآن وأفعاله سبحانه الحكيمة: والعجب عن غفلة الأشاعرة من النصوص الصريحة فى هذا المجال. يقول سبحانه (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ) (المؤمنون /١١٥) وقـال عزّ من قائـل: (ومـا خَلَقْنَـا السَّمواتِ والأرضَ وما بَيْنَهُما لاعِبِين) (الـدخان /٣٨). وقال سـبحانه: (وَ مَا خَلَقْنَـا السَّمـاءَ وَ الأَرضَ وَ مَـا بَيْنَهُمـا بَاطِلًا ذلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النّارِ) (ص /٢٧) وقال سـبحانه: (وَ مَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَ الإِنسَ إلاّ لِيَعْبُدُون) (الذاريات /٥۶) إلى غير ذلك من الآيات الّتى تنفى العبث عن فعله، وتصـرّح باقترانها بالحكمة والغرض.

وأهل الحديث وبعدهم الأشاعرة الّذين اشـتهروا بالتعبّد بظواهر النصوص تعبّداً حرفيّاً غير مفوّضـين معانيها إلى الله سبحانه ولا مؤوّليها، لا ـ مناص لهم إلاّ تناسـى الآيات الماضـية، أو تأويلها، وهم يفرّون منه، وينسـبونه إلى مخالفيهم. عطف مـذهب الحكماء على مـذهب الأشاعرة:

ومن الخطأ الواضـح، عطف مـذهب الحكمـاء على مـذهب الأشـاعرة، وتصوير أنّ الطّائفتين يقولون بـأنّ أفعال اللّه سـبحانه غير معلّلة بالأغراض، وهو خطأ محض. كيف وهـذا صـدر المتألهين يخطِّئ الأشاعرة ويقول: «إنّ من المعطِّلة قوماً جعلوا فعل اللّه تعالى خالياً عن الحكمة والمصلحة، مع أنّك قد علمت أنّ للطّبيعة غايات»(۱) وقال أيضاً: ـــــــــــــــ ۱ . الأسفار: ج ۲، ص ۵۹ .

( ۴۰ )

«إنّ الحكمـاء مـا نفـوا الغايـة والغرض عن شـىء من أفعاله مطلقـاً، بـل إنّمـا نفوا عن فعله المطلق (إذا لوحـظ الوجود الإمكـانى جملة واحـدة)وفى فعله الأـوّل غرضـاً زائـداً على ذاته تعـالى، وأمّـا ثوانى الأفعال والأفعـال المخصوصـة، والمقيّـدة، فـأثبتوا لكـلّ منهـا غاية مخصوصـة. كيـف وكتبهم مشـحونة بـالبحث عن غايـات الموجودات ومنافعهـا كمـا يعلم من مبـاحث الفلكيّـات، ومبـاحث الأمزجـة، والمركّبات، وعلم التشـريح، وعلم الأدويـة، وغيرها»(۱). وعلى ذلـك فنظريّـة الحكمـاء تتلخّص فى أمريـن: ۱ـ إنّ أفعـاله سـبحانه غير متّصـفة بـالعبث واللّغو، وإنّ هنـا مصالـح وحِكَماً تترتّب على فعله، يسـتفيد بها العباد، ويقوم بها النّظام. ۲ـ إذا لوحـظ الوجود الإمكانى على وجه الإطلاـق، فليس لفعله غرض خارج عن ذاته، لأنّ المفروض ملاحظـة الوجود الإمكانى جملـة واحـدة، والغرض الخارج عن الذّات لو كان أمراً موجوداً فهو داخل فى الوجود الإمكانى، وليس شىء وراءه، وعند ذاك فليس الغرض شيئاً خارجاً عن الذات وإنّما الغرض نفس ذاته، لئلاّـ يكون نـاقص الفاعليّـة، لأنّ الحاجـة إلى شـىء خارج عن ذاته فى القيام بالفعل، آيـة كونه ناقصاً فى الفاعليّـة، والمفروض أنّه سبحانه تامّ فى فاعليّته، غنىّ فى ذاته وفعله عن كل شـىء سوى ذاته. ثمّ إنّ لهم بياناً فلسـفيّاً ممزوجاً بالـدليل العرفانى، يهـدف إلى كـون الغرض من الخلـق هـو ذاته سـبحانه، وبه فسّـروا قـوله سـبحانه: (وَمَـا خَلَقْتُ الجِنَّ وَ الإِـنْسَ إلاّـ لِيَعْبُـدُونِ) وقوله فى الحـديث القدسـى: «كنت كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أُعرفَ، فخلقت الخلقَ لكى أُعرف» والله سـبحانه هو غاية الغايات، ومن أراد الوقوف على برهانهم فليرجع إلى أسفارهم(۲). ـــــــــــــــ ۱ . الأسفار: ج ۷، ص ۸۴ . ۲ . الأسفار: ج ۲ ص ۲۶۳ .

( ۴۱ )

## ۶ ـ الماتريدية والصفات الخبرية:

۶ ـ الماتريدية والصفات الخبرية:

إنّ تفسير الصـفات الخبرية أوجد اختلافاً عميقاً بين المتكلّمين وجعلهم فرقاً متضادّة، وبما أنّ أهل الحديث والأشاعرة من المثبتين لها، اشتهروا بالصفاتيّة فى مقابل المعتزلة الّذين يؤوِّلونها ولا يثبتونها بما يتبادر منها من ظواهرها، ولأجل أن نقف على نظريّة الماتريديّة فى هـذا المقـام، ننقل كلام الامامين الأشـعرى والماتريـدى ليعلم مـدى الاختلاف بين المـدرستين، وإليك كلام الأشـعرى أوّلًا، ثمّ كلام الماتريدى ثانياً: أ ـ كلام الامام الأشعرى:

إن قـال قائـل: مـا تقولون فى الاسـتواء؟ قيل له: نقول إنّ الله عزّ وجلّ يسـتوى على عرشه كما قال، يليق به من غير طول الاسـتقرار كما قال: (الرَّحمنُ عَلى العَرْشِ اسْتَوى) (طه /۵) وقد قال اللّه عزّ وجلّ: (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلِمَ الطَّيِّبُ)(فاطر/۱۰) وقال (بَلْ رَفَعَهُ اللّهُ إِلَيْهِ) (النساء /۱۵۸) وقال عزّ وجلّ: (يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلى الأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيهِ) (السجدة/۵). وقال حكايةً عن فرعون: ( يَا هَامَانُ ابْنِ لِى صَرْحاً لَعَلِّى أَبْلُغُ الأَسْـبَابَ * أَسْبَابَ السَّمواتِ فَأَطَّلِعُ إِلَى إِلهِ مُوسى وَ إِنِّى لأَظُنُّهُ كَاذِباً)(غافر/۳۶ ـ ۳۷) فكـذّب فرعون نبىّ الله موسـى ـ عليه السـلام ـ فى قـوله «إنّ الله عَزّ وجـلّ فـوق السـماوات والأـرض» وقـال عزّ وجـلّ: (ءَأَمِنْتُـمْ مَـنْ فِى السَّمـاءِ أَنْ يخسِـفَ بِكُمُ الأَرضَ)(الملك/۱۶) فالسـماوات فوقهـا العرش، فلمّـا كان العرش فوق السـماوات قال: (ءأمنتم من فى السـماء) لأنّه مستو على العرش

الّذى فوق السّماوات، وكلّ ما علا فهو سماء، فالعرش أعلى السماوات. وليس إذا قال: (ءأمنتم من فى السماء)يعنى جميع السماوات، وإنّما أراد العرش الّذى هو أعلى السماوات. ألاترى أنّ الله عزّ وجلّ ذكر السماوات فقال: (وجعل القمر فيهنّ نوراً)(نوح/۱۶) ولم يرد أنّ القمر يملأهنّ جميعاً، وأنّه فيهنّ جميعاً، ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السّماء لأنّ الله مستو على ( ۴۲ ) العرش الّذى هو فوق السماوات. فلولا ـ أنّ الله عزّ وجلّ على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش كما لا ـ يحطّونها إذا دعوا إلى الأرض(۱). ومن تأمّل فى ظواهر كلماته ودلائله لا يشكّ فى أنّ الشيخ يعتقد بكونه سبحانه على العرش فوق السّماوات، وأىّ كلام أصرح من قوله «فلولا أنّ الله عزّ وجلّ على العرش» فلو صحّت نسبة النسخة من (الابانة) إلى الشّيخ، وكانت مصونة عن دسّ الحشويّة والحنابلة(۲)، فهو من المشبّهة قطعاً، غير أنّه لدفع عار التشبيه والتجسيم عن نفسه، يتدرّع بلفظة «بلا كيف أو «على نحو يليق به» أو «من غير طول الاستقرار» وقد أوضحنا حال هذه الألفاظ فى الجزء الثانى. والعجب أنّ الشيخ يفسّر الرفع الوارد فى الآيات تصريحاً، أو تلويحاً، بالرفع الحسّى. مع أنّ فى نفس الآيات ـ لدى التدبّر ـ قرائن تدلّ على كون الرفع، هو الرفع المعنوى لا ـ الحسّى والصعود المادّى. وأعجب منه أنّه نسب إلى الكليم ـ عليه السلام ـ أنّه قال لفرعون: إنّ الله سبحانه فوق السماوات، فصار فرعون بصدد تكذيبه إذ قال لهامان: «ابن لى صرحاً لعلّى أطّلع إلى إله موسى» مع أنّه أشبه بالرجم بالغيب، إذ من الممكن أن يكون المصدر لاعتقاده بكون إله موسى فى السماء، هو اجتهاده الشخصى الخاطئ، بأنّه إذا لم يكن إله موسى فى الأرض كسائر الآلهة، فلا محالة هو فى السماء، ولأجل ذلك طلب من هامان بناء ـــــــــــــــ ۱ . الابانة: ص ۸۵ ـ ۸۶. ۲ . إنّ الشيخ محمد زاهد الكوثرى الماتريدى لا يرى للكتب المطبوعة باسم الأشعرى أصالة لأنّها بحرفيتها نفس عقائد الحشوية مع أنّ المعروف أنّهم أعداء له.

يقول: وطبع كتاب (الابانة) لم يكن من أصل وثيق، وفى (المقالات) المنشور باسمه وقفة، لأنّ جميع النسخ الموجودة اليوم من أصل وحيد كان فى حيازة أحد كبار الحشوية ممن لا ـ يؤتمن لا ـ على الاسم، ولا على المسمّى، بل لو صحّ الكتابان عنه على وضعهما الحاضر، لما بقى وجه لمناصبة الحشوية العداء له على الوجه المعروف، على أنّه لا تخلو آراؤه من بعض ابتعاد عن النّقل مرّة، وعن العقل مرة اُخرى، فى حسبان بعض النظار كقوله فى التحسين والتعليل، وفيما يفيده الدليل النقلى (مقدمة اشارات المرام: ص ۷). أقول: إنّ الاعتزال عن العقل، وإعلان الالتحاق بأهل الحديث الّذين أعدموا العقل، والإلتجاء إلى كل ما سمى حديثاً لا ينتج إلاّ ما جاء فى الكتابين، فلا وجه للتشكيك فى مضامينهما. ( ۴۳ )

الصرح. ثمّ إنّ نقد كلام الشّيخ وتفسير الآيات الّتى استدلّ بها على كونه سبحانه فى العرش،يحتاج إلى بسط فى الكلام،وسوف نقوم بها عند عرض عقائد المعتزلة إن شاء الله. إنّ الصفات المتشابهة الواردة فى الكتاب والسنّة، لا تتجاوز عن سبع عشرة، منها اليمين، والساق، والأعين، والجنب، والإستواء، والغضب، والرضى، والنور، على ما ورد فى الآيات، والكفّ والاصبعان، والقدم، والنزول، والضحك، وصورة الرحمان، على ما ورد فى الأحاديث الّتى لم تثبت صحّة أسنادها، وقد أرسلتها الحشويّة والحنابلة إرسال المسلّمات، وعلى أىّ حال فنظريّة الأشاعرة فى هذه الصفات هى الإثبات متدرعّة بلفظة «بلا كيف»، أو «بلا تشبيه» أو ما يقرب ذلك.

ب ـ كلام الماتريدى :

ما ذكره أبو منصور فى (توحيده) يعرب بوضوح عن كون منهجه هو التنزيه ظاهراً وباطناً، فهو بعدما نقل الآراء المختلفة صار بصدد تفسير الآية (الرَّحمنُ عَلى العَرْشِ اسْتَوى)فقال: إنّ الله سبحانه كان ولا مكان، وجائز ارتفاع الأمكنة، وبقاؤه على ما كان،فهو على ما كان، وكان على ما عليه الآن. جلّ عن التغيّر والزوال، والاستحالة والبطلان، إذ ذلك أمارات الحدث الّتى بها عرف حدث العالم. ثمّ ردّ على القائلين بكونه سبحانه على العرش، بأنّه ليس فى الارتفاع إلى ما يعلو من مكان للجلوس أو القيام شرف ولا علوّ، ولا وصف بالعظمة والكبرياء كمن يعلو السطوح والجبال أنّه لا يستحق الرفعة على من دونه عند استواء الجوهر، فلا يجوز صرف تأويل الآية إليه مع ما فيها ذكر العظمة والجلال، إذ ذكر فى قوله تعالى: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمواتِ وَ الأَرْضَ) (الأعراف / ۵۴) فدلّك على تعظيم العرش(۱). ـــــــــــــ ۱ . التوحيد: ص ۶۹ و ۷۰ .

( ۴۴ )

ولأجل اختلاف المفسّرين فى مفاد الآيـة، التجأ هو إلى «تفويض معناها إلى الله»، وقال: «وأمّا الأصل عندنا فى ذلك أنّ الله تعالى قال: (ليس كمثله شىء)فنفى عن نفسه، شبه خلقه، وقد بيّنا أنّه فى فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول بأنّ الرحمن على العرش استوى على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك فى العقل. ثمّ لا نقطع تأويله على شيء لاحتمال غيره ممّا ذكرنا»(۱). فالماتريدى ينفى بتاتاً كونه سبحانه على العرش، حتّى على النّحو اللائق به الّذى ملأ كتب الأشاعرة وينزّهه عن تلك الوصمة، ولكن لّما كانت المعانى الأُخرى متساوية عنده، لم يجزم بشيء منه، وفوّض المراد إليه سبحانه، ولأجل ذلك لخّص البياضى نظريّة الامام الماتريدى وقال: «ولا يؤوّل المتشابهات ويفوّض علمها إلى الله مع التنزيه عن إرادة ظواهرها»(۲). ومراده من «المتشابهات» هوالصفات الخبريّة الواردة فى الكتاب والسنّة. وأمّا البزدوى ـ أحد أئمّة الماتريدية فى القرن الخامس ـ فيظهر منه الجنوح إلى إمكان الوقوف على مقاصد الكتاب فى هذه الصفات. قال فى مسألة «أنّ الله لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء»: فإن قالوا قد وجد دلائل الاجسام فإنّه يوصف بالاتيان قال الله تعالى (هَلْ يَنْظُرُونَ إلاّ أنْ يَأْتِيَهُمُ اللّهُ فِى ظُلَلٍ مِنَ الغَمَامِ) (البقرة/۲۱۰) وقال (وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ المَلَكُ صَفّاً صَفّاً)(الفجر / ۲۲) ويوصف بالاستواء على العرش قال الله تعالى ( ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ ) (يونس /۳). والاتيان والاستواء على المكان من صفات الجسم، وكذلك يوصف بأنّ له أيدياً وأعيناً، قال الله تعالى (ممّا عَمِلَتْ أيْدِينا أنْعَاما) (يس/۷۱) (وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإنَّكَ بِأَعْيُنِنَا)(الطور/۴۸) وهذا من أمارات الأجسام. ثمّ أجاب عن كلّ واحد بأنّا نصفه بذلك كما وصف اللّه تعالى به نفسه وهو ـــــــــــــــ ۱ . التوحيد: ص ۶۹ و ۷۴ . ۲ . اشارات المرام: ص ۵۴ .

( ۴۵ )

الصحيح من مذهب السنّة، فلا بدّ من الوصف بما وصف اللّه نفسه به، ولكن هذه الصّفات ليست من صفات الأجسام، فإنّ الاتيان يذكر ويراد منه الظّهور. قال الله تعالى: (فَأَتَى اللّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ القَواعِدِ) (النحل/۲۶) وقال (فَأتاهُمُ اللهُ مِنْ حَيْثُ لَم يَحتَسِبُوا) (الحشر/۲) معناه ـ واللّه أعلم ـ ظهرت آثار سخطه فى بنيانهم، وظهرت آثار قدرته وقهره فيهم ـ إلى أن قال:ـ وكذا الاستواء ليس من صفات الأجسام فإنّ الاستواء هو الاستيلاء على الشّىء والقهر عليه. قال اللّه تعالى: ( ولمّا بَلَغَ أشُدَّهُ وَاسْتَوى آتَيْناهُ حُكْماً وعِلْماً) (القصص/۱۴) معناه ـ والله أعلم ـ تقوّى حاله بتمام البِنية. واستوى أمر فلان: إذا تناهى، ومنه المستوى على الكرسى وهو القاعد عليه، عبارة عن الاستيلاء. فإنّه (لا) يقال: استوى على الكرسى ما لم يجلس مستقرّاً عليه، فالمستقرّ على العرش مستو، فكان معنى قوله: (ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرشِ الرَّحمن)(الفرقان/۵۹) ـ والله أعلم ـ أى استوى عليه بعد خلقه، والله تعالى مستول على جميع العالم، إلاّ أنّه خصّ العرش بالذّكر لأنّه أعظم الأشياء وأشرفها، ثمّ ذكر تفسير سائر الصفات الخبرية من اليد والعين(۱). وكلّ من كلامى الأُستاذ والتّلميذ يعربان بوضوح عن اختلاف منهجهما مع منهج الامام الأشعرى، فهو يثبت جميع هذه الصّفات الخبريّة الظاهرة من كونه سبحانه جسماً وذا أعضاء، ولا يتحرّج من الإثبات، غاية الأمر يتدرّع بما عرفت، وهذا بخلاف الدّاعى الآخر وتلاميذ منهجه، فإنّهم لايخرجون من خطّ التنزيه، لكن بين مفوِّض غير قاطع بمراد الآية، أو مفسِّر لها مثل تفسير العدليّة الّذين سمّتهم الأشاعرة بالمؤوِّلة. ثمّ إنّ الشيخ البزدوى أفاض الكلام فى نقد ما استدلّ به الأشعرى من كونه سبحانه على العرش من الآيات والرِّوايات فى كتابه، ومن أراد الوقوف فليرجع إلى المسألة (۱۴) من كتابه(۲). ـــــــــــــــ ۱ . اُصول الدين: ص ۲۵ ـ ۲۸ . ۲ . اُصول الدين: ص ۲۸ ـ ۳۱ .

( ۴۶ )

وفى خاتمة المطاف نلفت نظر القارئ إلى ما ذكره الكاتب المصرى (أحمد أمين) حول عقيدة الأشاعرة فى الصِّفات الخبرية، قال:«وأمّا الأشاعرة فقالوا إنّها مجازات عن معان ظاهرة، فاليد مجاز عن القدرة، والوجه عن الوجود، والعين عن البصر، والاستواء عن الاستيلاء، واليدان عن كمال القدرة،والنّزول عن البرد والعطاء،والضحك عن عفوه»(۱). وما ذكره هو نفس عقيدة المعتزلة لا الأشاعرة ولا الماتريديّة. فالمعتزلة هم المؤوّلة، يؤوّلون الصّفات بما ذكره، والأشاعرة من المثبتة لكن بقيد «بلا كيف» والماتريديّة هم المفوِّضة،

يفوِّضون معانيها إلى قائلها. وكم لهذا الكاتب المصرى من هفوات فى بيان الطّوائف الاسلاميّة. فقد كتب عقيدة الشيعة فى كتابيه: «فجر الاسلام» و«ضحى الاسلام» وبين التقريرين فى الكتابين بون بعيد. واللّه الحاكم. والعجب أنّه لم يعتمد على مصدر شيعىّ فيهما، وأعجب منه أنّه لم يشر إلى واحد من النّقود الّتى وجّهها علماء الشيعة إلى كتابه «فجر الاسلام»، مع أنّ بعضها طبع فى نفس القاهرة عاصمة مصر كـ «أصل الشيعة واُصولها». حيّا اللّه الحريّة فى القضاء، والأمانة فى النّقل.

## ۷ـ الاستطاعة قبل الفعل أو بعده:

۷ـ الاستطاعة قبل الفعل أو بعده:

اتّفق الإلهيّون على أنّ استطاعة الواجب سبحانه متقدّمة على الفعل، فهو سبحانه يوصف بالقدرة قبل إيجاد الأشياء، كما يوصف بها معه وبعده. إنّما الكلام فى استطاعة الإنسان على الفعل، فذهب الأشعرىّ إلى كونها مقارنة للفعل ببيان عقلىّ ذكره فى اللّمع(۲). والماتريدى يفصِّل فى المسألة بين العلّة النّاقصة الّتى يعبّر عنها باستطاعة ـــــــــــــــــ ۱ . ظهر الإسلام: ج ۴ ص ۹۴، الطبعة الثالثة عام ۱۹۶۴ . ۲ . اللمع: ص ۹۳ ـ ۹۴ .

( ۴۷ )

الأسباب والآلات، وبين العلّة التامّة الّتى يعبّر عنها باستطاعة الفعل، وإليك نصّ عبارته فى «التّوحيد»: «الأصل عندنا فى المسمّى باسم القدرة أنّها على قسمين: أحدهما: «سلامة الأسباب وصحّة الآلات» وهى تتقدّم الأفعال، وحقيقتها ليست بمجعولة للأفعال، وإن كانت الأفعال لا تقوم إلّا بها، لكنّها نعم من الله أكرم بها من شاء، والثانى: معنى لا يقدر على تبيّن حدِّه بشىء يصار إليه، سوى أنّه ليس إلّا للفعل لا يجوز وجوده بحال إلّا ويقع به الفعل عندما يقع معه». ثمّ حاول تفسير كثير من الآيات الّتى استدلّوا بها على تقدّم الاستطاعة على الفعل، بأنّ الاستطاعة الواردة فيها، هى استطاعة الأسباب والأحوال لا استطاعة الفعل(۱).

## ۸ـ القدرة صالحة للضدّين:

۸ـ القدرة صالحة للضدّين:

القدرة فى مقابل «الايجاب». فالثّانى لايصلح إلّا للتعلّق بشىء واحد، كالنّار بالنسبة إلى الإحراق، وهذا بخلاف قدرة الانسان فإنّها يصحّ أن تتعلّق بالجلوس تارة، والقيام اُخرى. وما ذكره من التفصيل فى تقدّم الاستطاعة على الفعل، أو كونها معه، يأتى فى المقام أيضاً. فالقدرة الناقصة الّتى يعبّر عنها بقابليّة الفاعل واستعداده، والّتى يعبِّر عنها الماتريدى بصحّة الأسباب والآلات، صالحة للضدّين. وأمّا إذا وصل إلى حدّ وجب معه الفعل، فحينئذ تكون القدرة أحديّة التعلّق، لاتصلح إلّا بشىء واحد. وقد نقل شارح (المواقف) كلاماً عن الرازى يعرب عن كون النزاع بين الطرفين لفظيّا(۲). وهو خيرة الماتريدى أيضاً حيث قال : «ثمّ اختلف أهل ـــــــــــــــــ

۱ . التوحيد: ص ۲۵۶ ـ ۲۵۷ . ۲ . شرح المواقف: ج ۸ ص ۱۵۴ .

( ۴۸ )

هذا القول فى قوّة الطّاعة، أهى تصلح للمعصية أم لا؟ قال جماعة: هى تصلح للأمرين جميعاً وهو قول أبى حنيفة وجماعته، وهذا القول أثبته جميع أهل الاعتزال». واستدلّ على ذلك بقوله «وأصل هذا أنّه لما كان سبب من أسباب القول يصلح للشىء وضدّه، فكذلك القدرة، مع ما فى نفى أن يصلح للأمرين، فوت القدرة على فعل ضدّ الّذى جاء به، وقد يؤمر به وينهى عنه فى وقته، فيلزم القول بالقدرة على الشّىء وضدِّه ليكون الأمر والنّهى على الوسع والقوّة»(۱). وقال البياضى: «والاستطاعة صالحة للضدّين على البدل، واختاره الإمام القلانسى، وابن شريح البغدادى كما فى «التبصرة» لعبد القاهر البغدادى، وكثير منهم كما فى (شرح المواقف)»(۲).

## ۹ــ الماتريدى وأفعال العباد:

۹ـ الماتريدى وأفعال العباد:

اتّفق المسلمون على أنّه لا خالق إلاّ اللّه واختلفوا فى تفسيره فى أفعال العباد و آثار الموجودات فذهب أهل السنّة إلى أنّه لا صلة بين الطبائع وآثارها. والطبائع وآثارها من صنع الخالق مباشرة من دون دخالة للطّبيعة ولو بنحو الشرط، والمعدّ فى سطوعها على الطبيعة وقد اشتهر بين الأزهريّين قول القائل: ومن يقل بالطّبع أو بالعلّة * فذاك كفر عند أهل الملّة هذا كلّه فى غير أفعال العباد، وأمّا فيها فذهبت الجهميّة أتباع جهم بن صفوان إلى أنّ العبد لا يقدر على إحداث شيء، ولا على كسب شيء، وهذه النظرية هى نظرية الجبريّة الخالصة، ولازم ذلك لغويّة بعث الرسل، وإنزال الكتب، وإغلاق باب المناهج التربويّة فى العالم. ـــــــــــــــ ۱ . التوحيد: ص ۲۶۳ . ۲ . اشارات المرام: ص ۵۵ .

( ۴۹ )

وأهل الدقّة من أهل السنّة حاولوا الجمع بين حصر الخلق فى اللّه سبحانه، وصحّة تكليف العباد، فقالوا إنّ الله هو الخالق، والعبد هو الكاسب، والتكليف، والأمر، والنهى، والثواب، والعقاب، بالملاك الثّانى دون الأوّل، وقد أخذوا مصطلح الكسب من الذّكر الحكيم. قال سبحانه (لَهَا ما كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا ما اكْتسبَتْ)(البقرة/۲۸۶) لكنّهم اختلفوا فى تفسير حقيقة الكسب إلى حدّ صارت النظرية إحدى الألغاز إلاّـ ما نقل عن الماتريدى وإمام الحرمين من الأشاعرة، فقد استطاعوا من توضيحها إلى حدّ معقول ومقبول. ولا يعلم مدى الاختلاف بين المدرستين فى تفسير الكسب إلاّ بنقل نصوصهما فى هذا المجال. معنى الكسب عند الأشعرى:

قال الفاضل القوشجى وهو من أئمّة الأشاعرة: «المراد بكسبه إيّاه، مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلاله»(۱). وحاصله أنّه ليس للعبد دور فى خلق الفعل وإيجاده، غير كونه ظرفاً ومحلا لخلق اللّه وإيجاده، غاية الأمر إنّ شرط إيجاده سبحانه هو قصد العبد وعزمه، فإذا قصد وعزم وحدثت فيه القدرة غير المؤثّرة، خلق الله الفعل وأوجده، من دون أن يكون لقدرة العبد دور وتأثير، وهذه النظرية قد شغلت بال أئمّة الأشاعرة طوال قرون، وقد بذلوا الجهود لتبيينها فما أتوا بشيء يسكن إليه القلب. إذ لقائل أن يسأل ويقول: ۱ـ إذا كان الخالق للفعل هو اللّه سبحانه مباشرة، ولم يكن لقدرة العبد دور فيه، فلماذا صار الإنسان هو المسؤول عن فعله دون الله سبحانه، مع أنّ الفعل فعله، لا فعل الإنسان. ـــــــــــــــ ۱ . شرح التجريد للقوشجى: ص ۴۴۴ ـ ۴۴۵ .

( ۵۰ )

۲ـ إذا كانت القدرة الحادثة فى العبد، غير مؤثّرة فى الإيجاد والتكوين، فما هو الغاية فى إحداثها فى العبد، وإقداره على العمل، أليس هذا عملاً لغواً غير مناسب لساحة الفاعل الحكيم؟ ۳ـ إذا كان قصد العبد وعزمه شرطاً لإيجاده سبحانه الفعل بعده، فيسأل عن نفس ذاك القصد فمن خالقه؟ فهل هو مخلوق للقاصد، أو للّه سبحانه؟ فعلى الأوّل تنتقض القاعدة « لا خالق إلاّ اللّه» ويثبت فى صحيفة الكون، فعل مخلوق للعبد دونه سبحانه، وعلى الثانى تتّحد النظرية مع نظريّة الجهميّة الّتى عرّفوها بالجبريّة الخالصة، فإذا كان وجود العبد وقصده وقدرته غير المؤثرة فعلاًـ مخلوقاً للّه سبحانه فبأىّ ذنب يدخل العاصى النّار؟ وبأىّ عمل حسن، يثاب المطيع ويدخل الجنّة.؟ والحاصل، إنّ تفسير الكسب بإيجاده سبحانه فعل العبد عند عزمه وقصده، يدور أمره بين نقض القاعدة، أو ثبوت الجبر الخالص. ولو تدبّر القوم فى آيات الذّكر الحكيم خصوصاً فى الآيات الناصّة على أنّه لا خالق إلاّ الله، لوقفوا على المعنى الصحيح من الآيات والمراد منها، وذلك لأنّ المراد من حصر الخالقيّة هو حصرها بالمعنى المناسب لشأنه سبحانه، وليس اللاّئق بشأنه إلاّ القيام بالايجاد مستقلاً من دون استعانة من أحد، وعليه فلا مانع من حصر الخالقيّة فى اللّه سبحانه، وفى الوقت نفسه أن يكون العبد موجداً لفعله، بقدرة مكتسبة من اللّه وإذن منه سبحانه، وحصر الخالقيّة المستقلّة، غير المعتمدة على غيره، فى اللّه سبحانه، لا ينافى نسبة الخالقيّة إلى بعض الممكنات، لكن خالقيّة مستندة إلى القدرة المكتسبة والمعتمدة إليه، وبالوقوف على اختلاف الخالقيّة المنسوبة إلى

اللّه، مع الخالقيّة المنسوبة إلى عبده، يتحرّر المفسّر من مشكلة الجبر وعقدته، وقد أوضحنا الحال فى الجزء الثانى عند عرض عقائد الأشعرى(۱). ـــــــــــــــــ ۱ . الجزء الثانى، ص ۱۲۸ ـ ۱۵۸ .

( ۵۱ ) نظريّة أبى حنيفة (شيخ الماتريدى) فى الكسب:

إذا كان هذا معنى الكسب لدى الشّيخ الأشعرى فما معناه لدى الماتريدى؟! أقول: يعلم مذهبه فى هذا المجال مما روى عن شيخه أبى حنيفة، كيف وهو مؤسّس منهجه واُستاذ مدرسته. قال فى الفقه الأكبر: «لم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الايمان، ولا خلقه مؤمناً ولا كافراً ولكن خلقهم أشخاصاً، والايمان والكفر فعل العباد، وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون،كسبهم على الحقيقة، واللّه خالقها»(۱). وقال فى الفقه الأبسط (على ما فى بعض نسخه): «والعبد معاقب فى صرف الاستطاعة الّتى أحدثها اللّه فيه، وأمر بأن يستعملها فى الطاعة دون المعصية فى المعصية»(۲). ولو صحّت هذه الكلمات من شيخ الماتريدى، فالكسب عنده هو صرف العبد القدرة فى طريق الطاعة والمعصية عن اختيار، وهو نفس قول العدليّة جمعاء وأين هو من الكسب عند الأشاعرة المفسّر بإيجاد الفعل من اللّه سبحانه مباشرة، من دون أن يكون للعبد وقدرته الحادثة فيه دور فى تحقّق الفعل غير كونه ظرفاً ومحلاًّ، وكون ظهور القصد فى ضميره شرطاً لإيجاده سبحانه. كلام الماتريدى فى أفعال العباد:

هذا كلام أبى حنيفة شيخ الماتريدى، وإليك كلام الماتريدى نفسه فى هذا المجال. قال: اختلف منتحلو الاسلام فى أفعال العباد، فمنهم من جعلها لهم مجازاً وحقيقتها للّه لوجوه: ۱ ـ وجوب إضافتها إلى اللّه، على ما اُضيف إليه خلق كل شىء فى الجملة، فلم ـــــــــــــــــ ۱ . اشارات المرام: ص ۲۵۴ . ۲ . المصدر نفسه .

( ۵۲ )

يجز أن تكون الإضافة إلى اللّه مجازاً. ۲ ـ إنّ بتحقيق الفعل لغيره تشابهاً فى الفعل، وقد نفى الله ذلک بقوله: (أَمْ جَعَلُوا للّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الخَلْقُ عَلَيْهِم) (الرعد/۱۶). قال الشيخ (الماتريدى نفسه): وعندنا لازم تحقيق الفعل لهم (العباد) بالسمع والعقل والضرورة الّتى يصير دافع ذلک مكابراً. فأمّا السمع فله وجهان: الأمر به والنهى عنه، والثانى الوعيد فيه والوعد له. على تسمية ذلک فى كلّ هذا فعلاً، من نحو قوله: (وَاعْمَلُوا ما شِئْتُم)(فصّلت/۴۰) وقوله: (افعَلُوا الخَيرَ)(الحج/۷۷) وفى الجزاء (يُرِيهِمُ اللهُ أعْمالَهمْ حَسَرات عَلَيهِمْ) (البقرة/۱۶۷) وقوله: (جزاءً بما كانوا يَعمَلون) (الواقعة/۲۴) وقوله: (فَمَن يَعمَلْ مِثقالَ ذَرّة)(الزلزلة/۷) وغير ذلک مما أثبت لهم أسماء العمّال، ولفعلهم أسماء الفعل بالأمر والنهى والوعد والوعيد، وليس فى الإضافة إلى الله سبحانه نفى ذلک، بل هى للّه، بأن خلقها على ما هى عليه، وأوجدها بعد أن لم تكن، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها. على أنّ الله تعالى إذا أمر ونهى، ومحال الأمر بما لا فعل للمأمور أو المنهى. قال اللّه تعالى: (إنّ اللّهَ يأْمُرُ بِالعَدلِ والإحْسان) ولو جاز الأمر بذلک بلا معنى الفعل فى الحقيقة، لجاز اليوم الأمر بشىء يكون لأمس، أو للعام الأول أو بإنشاء الخلائق، وإن كان لا معنى لذلک فى أمر الخلق. ثمّ فى العقل قبيح إن انضاف إلى اللّه الطاعة والمعصية، وارتكاب الفواحش والمناكير وأنّه المأمور، والمنهى، والمثاب، والمعاقب، فبطل أن يكون الفعل من هذه الوجوه له، ولا قوّة إلا باللّه. وأيضاً إنّ الله تعالى إنّما وعد الثّواب لمن أطاعه فى الدُّنيا، والعقاب لمن عصاه، فإذا كان الأمران فعله فإذاً هو المُجزَى بما ذكر، وإذا كان الثّواب والعقاب حقيقة، فالائتمار والانتهاء كذلک، ولا قوّة إلاّ باللّه. وكذلک فى أنّه محال أن يأمر أحد نفسه، أو يطيعها، أو يعصيها، ومحال تسمية الله عبداً، ذليلاً، مطيعاً، عاصياً، سفيهاً، جائراً، وقد سمّى اللهُ تعالى بهذا كلِّه اُولئک الّذين أمرهم ونهاهم، فإذا صارت هذه الأسماء فى التحقيق له، فيكون هو الربّ، وهو ( ۵۳ )

العبد، وهو الخالق والمخلوق، ولا غير ثمّة، وذلک مدفوع فى السمع والعقل، ولا قوّة إلاّ باللّه. وأيضاً إنّ كلّ أحد يعلم من نفسه أنّه مختار لما يفعله، وأنّه فاعل كاسب ـ إلى آخر ما أفاده..(۱). هذا كلام الماتريدى، ولا أظنُّ أحداً يتأمّل فى أطراف كلامه، فيتصوّره موافقاً مع الشيخ الأشعرى، بل هما يتحرّكان فى فلكين مختلفين، كيف ومن جاء بعده من الماتريديّة جعل كلامه فى مقابل كلام الأشعرى. هذا الإمام البزدوى جعل قول أهل السنّة والجماعة (يعنى الماتريديّة المتّصلة إلى الامام أبى حنيفة) فى مقابل قول

الأشعری(۲). وهو يترجم مذهبه بما يلی: «قال أهل السنّة والجماعة: أفعال العباد مخلوقة للّه تعالی ومفعوله، واللّه هو موجدها ومحدثها، ومنشئها، والعبد فاعل علی الحقيقة، وهو ما يحصل منه باختيار وقدرة حادثين، وهذا هو فعل العبد، وفعله غير فعل اللّه تعالی» ثمّ يعرض عقائد سائر الطّوائف من المجبِّرة، والجهميّة، والقدريّة، والأشعريّة، ويستدلّ علی مختاره بالنصوص القرآنيّة ويقول: «فدلّتنا هذه النصوص علی أنّ الأفعال منّا بقدرة حديثة منّا، وهی مخلوقة الله تعالی، فكانت هذه النّصوص حجّة علی الخصوم أجمع (حتّی الأشعرية). واللّه تعالی أضاف الأفعال إلينا فی كتابه فی مواضع كثيرة. قال الله تعالی: (جَزاءً بما كانُوا يَعْمَلُون) (السجدة /۱۷) (وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادّارَأْتُمْ فِيها) (البقرة/۷۲) وقال: (إذا قُمْتُمْ إلی الصَّلاةِ) (المائدة/۶). وكذلك نهانا عن أفعال كثيرة وأمرنا بأفعال كثيرة، فلا بدّ أن يكون لنا فعل، ويجب أن يكون ذلک بهدايته، ومشيئته، وارادته»(۳). ولقد رسّم البياضی الماتريدی عقيدة شيخه فی كتاب «إشارات المرام» وبيّنه علی نحو يتّحد مع ما يعتقده الإماميّة من أنّه لا ـ جبر ولا ـ قدر (تفويض) بل أمر بين الأمرين، ـــــــــــــ ۱ . التوحيد: ص ۲۲۵ ـ ۲۲۶ . ۲ . اُصول الدين: ص ۱۰۱ . ۳ . اُصول الدين ص ۹۹ و ۱۰۴ ـ ۱۰۵ .

( ۵۴ )

فقال: «وقال قوم من العلماء: إنّ المؤثّر مجموع القدرة وقدرة العبد، وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدر، وهو أقرب إلی الحقّ وإليه أشار (أبوحنيفة) بقوله كسبهم علی الحقيقة والله خالقها»(۱). ويقول فی فصل الخلافيّات بين جمهور الماتريديّة والأشاعرة: «واختيار العبد مؤثّر فی الاتّصاف دون الإيجاد، فالقدرتان المؤثّرتان فی محلّين وهو الكسب لا مقارنة الاختيار بلا تأثير أصلاً، واختاره الباقلاّنی كما فی (المواقف،) وهو مذهب السلف كما فی الطريقة للمحقّق البركوی، واختاره الاُستاذ أبو إسحاق الاسفرائينی وإمام الحرمين فی قوله الأخير: إنّ اختياره مؤثّر فی الإيجاد بمعاونة قدرة اللّه تعالی، فلا ـ تجتمع القدرتان المؤثّرتان بالاستقلال، ولا ـ يلزم تماثل القدرتين»(۲).

## ۱۰ــ صفاته عين ذاته:

۱۰ـ صفاته عين ذاته:

اتّفق المسلمون علی إثبات صفات ذاتيّة للّه سبحانه مثل العلم، والقدرة، والحياة. ولكن اختلفوا فی كيفيّة الإثبات، فالإماميّة من العدليّة علی أنّ صفاته سبحانه ليست زائدة علی ذاته، لا بمعنی سلبها عن ذاته، كما هو القول المنسوب إلی الزّنادقة، ولا بمعنی نيابة الذّات مناب الصّفات، ولم تكن واقعيّاتها متحقّقة فی الذات، بل بمعنی أنّها نفس العلم، والقدرة، والحياة، لا أنّ لها العلم، والقدرة، والحياة، فالصفات علی القول الأوّل نفس الذّات وأنّه بلغ من الكمال والجمال رتبة صارت الذات نفس الانكشاف والاستطاعة، كما أنّها علی الثانی اُمور زائدة علی الذّات قائمة معها، قديمة كقدمها. فالشيخ الأشعری يصرّ علی النظريّة الثانية، ويستدلّ عليها بوجوه طرحناها علی ـــــــــــــ ۱ . اشارات المرام: ص ۲۵۶ و ۲۵۷. لاحظ بقية كلامه، فهو ينقل عن الامام الباقر ـ عليه السلام ـ قوله: لا ـ جبر ولاتفويض الخ . ۲ . اشارات المرام: ص ۵۵.

( ۵۵ )

بساط البحث فی محلّه، ولكنّ الظاهر من الماتريدی حسبما ينقله النسفی هو القول بالعينيّة. يقول النّسفی: «ثمّ اعلم إنّ عبارة متكلّمی أهل الحديث فی هذه المسألة أن يقال: إنّ اللّه تعالی عالم بعلم، وكذا فيما وراء ذلک من الصّفات، وأكثر مشايخنا امتنعوا عن هذه العبارة احترازاً عما توهّم أنّ العلم آلة وأداة فيقولون: إنّ اللّه تعالی، عالم، وله علم، وكذا فيما وراء ذلک من الصّفات. والشيخ أبو منصور الماتريدی ـ رحمه الله ـ يقول: إنّ اللّه عالم بذاته، حیّ بذاته، قادر بذاته، ولا يريد منه نفی الصّفات، لأنّه أثبت الصّفات فی جميع مصنّفاته، وأتی بالدّلائل لإثباتها، ودفع شبهاتهم علی وجه لا محيص للخصوم عن ذلک، غير أنّه أراد بذلک دفع وهم المغايرة، وأنّ ذاته يستحيل أن لايكون عالماً (۱). حصيلة البحث:

هـذه المسائل العشر الّتی اختلف فیها الماتریدی والأشعری تمیط السّتر عن وجه المنهجین، وتوقفنا علی الاختلاف الهائل السائد علیهما، وتکشف عن أنّ منهج الماتریدی منهج یعلو علیه سلطان العقل، وعلی ضوء هذا لا یصحّ لمحقّق کتاب «التّوحید» للماتریدی أن یقول: «إنّ توسّط الماتریدی (بین أهل الحدیث والمعتزلة) هو بعینه توسّط الأشعری، وإنّ شیخی السنّة یلتقیان علی منهج واحد، ومذهب واحد، فی أهمّ مسائل الکلام الّتی وقع فیها الخلاف بین فرق المتکلّمین»(۲). لا ـ شکّ أنّ الشیخین یلتقیان فی عدّة من المسائل، کجواز رؤیته سبحانه فی الآخرة، وأنّه متکلّم بالکلام النّفسی الّذی هو صفة له قدیمة بذاته، وهو لیس من جنس الحروف والأصوات، إلی غیر ذلک من الاُصول. لکنّ الاتّفاق فیهما، وفی بعض الاُصول الاُخر الّتی اتّفق علیها أکثر المسلمین، لا یضفی لون الوحدة للمنهجین. ــــــــــــ ۱ . العقائد النسفیة: ص ۷۶ . ۲ . مقدمة التوحید: ص ۱۷ ـ ۱۸ .

( ۵۶ )

نعم هناک مسائل اختلف الداعیان فیها، ولا یعدّ الاختلاف فیها جذریّاً، ونحن نشیر إلی قسم منها: ۱ـ الوجود نفس الماهیة أو غیرها؟ نقل البیاضی فی «إشارات المرام» أنّ المختار لدی الماتریدیّة هو المغایرة، ولدی الأشعری هو الوحدة. والظّاهر کون الاختلاف لفظیاً، والمراد هو الوحدة فی عالم العین والتحقّق، والمغایرة فی عالم التصور والذهن(۱). ۲ـ البقاء هو الوجود المستمر أو وصف زائد؟ البقاء لدی الماتریدی نفس الوجود المستمرّ ولیس شیئاً زائداً علی وجود الذات فی الزمان الثّانی، خلافاً للأشعری حیث إنّ البقاء عنده صفة زائدة علی الذّات مثل سائر الصفات حتّی فی الباریٔ عزّ اسمه(۲). یلاحَظ علیه: أنّ البقاء وصف انتزاعیّ من استمرار وجود الشیء الزّمانی: ولیست له واقعیّة وراء استمراره. وأمّا الوجود الخارج عن إطار الزّمان کالمجرّدات، فإطلاق الباقی علیه بملاک آخر، لیس هنا محلّ بیانه. ۳ ـ القدرة غیر التکوین، والتکوین غیر المکوَّن:

وممّا اختلف فیه الدّاعیان، هو أنّ القدرة نفس التّکوین کما علیه الأشاعرة، أو غیره کما علیه الماتریدیّة. ــــــــــــ ۱ . اشارات المرام: ص ۵۳ و ۹۴ . ۲ . لاحظ شرح المنظومة بحث اصالة الوجود ص ۱۳ .

( ۵۷ )

قالت الأشاعرة: إنّ الشأنیّ من الاستطاعة (إن شاء فعل) هو القدرة، والفعلیّ منها (إذا شاء فعل) هو التّکوین، فلیست هنا صفتان مختلفتان، بل وصف واحد بمعنی القدرة، له حالتان تحصلان باقتران المشیئة وعدمها، فالقدرة قدیمة، والتّکوین حادث، وأمّا الماتریدیّة فتتلقّاهما وصفین ذاتیّین مختلفین، والصفات الفعلیّة من الخلق، والرّزق، والرّحمة، والمغفرة، تجتمع تحت وصف التکوین دون القدرة. وعلی أیّ تقدیر فهما یختلفان فی مسألة اُخری أیضاً، وهو کون التکوین بالمعنی المصدر، هل هو نفس المکوَّن (اسم المصدر) کما علیه الأشاعرة، أو غیره کما علیه الماتریدیّة، فهناک فعل بمعنی الخلق والتکوین، وهناک مخلوق ومکوّن فی الخارج، والمسألتان واردتان فی کلام البزدوی وغیره. قال البزدوی: قال أهل السنّة والجماعة: إنّ التکوین والإیجاد صفة الله تعالی غیر حادث، بل هو أزلی کالعلم والقدرة (المسألة الاُولی) والمکوّن والموجود غیر التکوین، وکذا التخلیق والخلق صفة الله تعالی غیر حادث بل أزلیّ وهو غیر المخلوق (المسألة الثّانیة) وکذا الرحمة والإحسان وکذا الرزق والمغفرة، وجمیع صفات الفعل للّه. وقالت الأشعریة: إنّ هذه الصفات لیست بصفات الله تعالی، والفعل والمفعول واحد، وقالوا فی صفات الذّات کالعلم والحیاة مثل قولنا(۱). وقال البیاضی: وصفات الأفعال راجعة إلی صفة ذاتیّة هی التکوین، أی مبدأ الإخراج من العدم إلی الوجود(۲)، ولیس بمعنی المکوّن(۳). والإمعان فی هذه العبارات وأمثالها، یدلّ علی أنّ صفات الفعل کالاحسان والرزق و.. عند الماتریدیّة یجمعها وصف التکوین، فالکلّ واقع تحته، لا ـ تحت القدرة، لأنّه یکفی فیها صحّة التعلیق(إن شاء فعل) وإن لم یفعل، وهذا بخلاف وصف التکوین، ــــــــــــ ۱ . اُصول الدین للبزدوی ص ۶۹. لاحظ «إشارات المرام» ص ۶۹ . ۲ . اسارة إلی المسألة الاُولی . ۳ . اسارة إلی المسألة الثانیة ص ۵۳ .

( ۵۸ )

وهو لا یصدق إلّا مع وجود الفعل، وبما أنّ التکوین غیر المکوّن، والأوّل قائم بذاته، بخلاف المکوّن والمخلوق إذ هو موجود منفصل

عنه سبحانه، يكون التكوين أو الخلق وصفاً أزليّاً، بخلاف المكوّن والمخلوق فإنّهما حادثان بحدوث الموجودات. يلاحظ عليه: ۱ـ أنّ التكوين والخلق ليس إلاّ إعمال القـدرة عنـد تحقّق المشيئة، فلا يكون وصـفاً وراء ظهورها وشأنيّة التعلّق فى القدرة، وفعليّته فى التكوين، لا تجعلانهما شيئين مختلفين، بل أقصى الأمر وحدتهما جوهراً، واختلافهما مرتبة. وعلى ذلك فتكون جميع الصفات الفعليّة مجتمعة تحت القدرة إذا انضمّت إليها المشيئة والإرادة. ۲ ـ لو كان التكوين وصفاً ذاتيّاً أزليّاً، لاستلزمت أزليّته، أزليةَ بعض المكوّنات وقـدمتها، إذ لا ـ يفـارق وصف التكوين وجوداً عن وجود المكوّن، وهو ينافى اُصول التوحيـد، ولو فسّر بشأنيـة التكوين، يكون بمعنى القـدرة لا شـيئاً غيرها، وهو بصـدد تصوير المغايرة. وقـد تفطّن البزدوى لهـذا الإشـكال، ونقله عن بعض مخالفيه وقال: «ربّما يقال: إنّ الايجـاد بلا ـ موجـود مسـتحيل، كالكسـر بلا ـ مكسـور، والضـرب بلا ـ مضـروب، فلو قلنـا بقـدم الايجـاد (التكوين) صـرنا قـائلين بقـدم الموجودات، وذلـك منـاف للتّوحيـد فلم يمكن القول بقـدم الإيجـاد». لكنّه تخلّص عنه بقوله: «انّ للّه تعـالى فعلاً ـ واحـداً غير حادث، بـذلك الفعـل يوجِـد الأشـياء فى أوقاتهـا، كمـا أنّ الله تعـالى قـدرة واحـدة، بتلـك القـدرة يقـدر على إيجاد الأشـياء فى أوقاتها» (۱). ـــــــــــــ ۱ . اُصول الدين ص ۷۳ .

( ۵۹ )

يلاحـظ عليه: أنّ الالـتزام بقـدم فعـل الله سـبحانه ولو واحـداً، يخـالف التوحيـد ويضـادّه، لأنّ قـدم الشـىء يلازم اسـتغناءه عن الفاعل والموجد، والمسـتغنى عن العلّة واجب، كذات الواجب، وهل هذا إلاّ الشّـرك الصّـريح. وأنا أجلّ البزدوى عن الاعتقاد بما ذكره، وإلاّ فأىّ فرق بين ذاك القول والثنويّـة، ولكنّ الإصـرار على تصـحيح المنهج، والرأى المسبق، أقحمه فى مهالك الضـلال. قال الامام على عليه السـلام: « ألا ـ وإنّ الخطايـا خيـل شُـمُس حُمـل عليهـا أهلهـا، وخُلعَت لجمهـا، فتقحّمت بهم فى النّار»(۱) . ۳ـ جعـل التكوين غير المكوّن، والخلق غير المخلوق مبنىّ على التغاير الجوهرىّ بين المصدر واسمه، فالايجاد هو المصدر، والموجود هو نتيجته، ولا أظنّ أن يقول به الماتريدى فى سائر الموارد. فإذا ضـرب زيد عمراً، فالصّادر من زيد، يسـمّى بالمصدر، والواقع على عمرو يسـمى باسمه، فهل يصحّ لنا أن نعتقد أنّ هنا أمرين، أمر قائم بالفاعل، وأمر قائم بالمفعول وهكذا غيره، أو أنّ هنا شـيئاً واحداً إذا نسب إلى الفاعل يسـمّى مصدراً وإذا نسب إلى المفعول يصير اسم المصدر، وهذا هو الفرق بين الايجاد والموجود أيضاً. ۴ـ الكلام النفسى لا يسمع: الكلامـ النّفسـى الّذى هو غير الحروف والأصوات لا يسـمع خلافاً للأشـعرى. قال فى «اشارات المرام»: «ولا يسـمع الكلام النّفسـى بل الـدالّ عليه، واختـاره الاُسـتاذ ومن تبعه كما فى «التبصـرة» للامام أبى المعين النسـفى»(۲). وقد اسـتند الأشـعرى فى جواز السـماع على الدّليل الّذى استند عليه فى جواز ـــــــــــــ ۱ . نهج البلاغة الخطبة ۱۵ ص ۴۴ . ۲ . إشارات المرام ص ۵۵ .

( ۶۰ )

رؤيته سبحانه، وجعـل الملاـك للسـماع هو الوجود، كما جعل الملاك لوقوع الرؤيـة هو كون الشـىء موجوداً. وقـد عرفت فى الجزء الثانى عند عرض عقيدة الأشـعرى أنّ الكلام النفسى ليس شيئاً وراء العلم فى الإخبار، وليس وراء الإرادة والكراهة فى الإنشاء، والقائل به يريد أن يثبت وصـفاً مغايراً للعلم والارادة. كما عرفت بطلان كون المصـحّح للرؤية هو كون الشىء موجوداً، وأنّ كلّ موجود يرى. هذا، وإنّ ملاك السّـماع ليس هو الوجود حتّى يستنتج منه أنّ كلّ موجود يسمع، وهذا واضح لمن له أدنى إلمام بالعلوم الطّبيعيّة. هذا هو عرض إجمالى لمذهب الامام الماتريدى، وقد وقفت على مشخِّصات المنهج، وعرفت الاُصول الّتى اختلف فيها الداعيان، والاُصول الّتى اتّفقا فيها. والتأمّل فيما ذكرناه من النصوص من نفس الماتريدى وتلاميذ منهاجه، يدفع الإنسان إلى القول بأنّ الشـيخين الأشـعرى والماتريـدى كانا فى سبيل واحد من الدّعوة، وهو نصـرة السـنّة ومكافحة الاعتزال، ومع ذلك كلّه فلكلّ واحد اُسلوب خاصّ، والقول بوحـدة المنهـاجين وكون الاختلاـف جزئيّـاً، وأنّه فى حلبـة الـدعوة إلى السـنّة يقع الحـافر على الحافر، مداهنـة جـدّاً وإخفاء للحقيقـة، وإسدال الستر على وجهها.

## أنصاره وأتباعه فى الأجيال المتأخِّرة:

أنصاره وأتباعه فى الأجيال المتأخِّرة:

قد انتشر مذهب الأشعرى فى كثير من الحواضر الاسلاميّة لأنّه ظهر فى مركز العالم الاسلامى، وكثرت أنصاره وأعوانه، بين مبيِّن مقاصده، إلى ذابّ عن براهينه ودلائله، إلى مكمِّل لأُصوله وقواعده، وأمّا مذهب الماتريدى فقد نبت فى نقطة بعيدة عن الحواضر، فقلّت العناية بنقله وشرحه. وهناك وجه آخر لقلّة انتشاره، وهو أنّ لمذهب الماتريدى مع كونه بصدد نصر ( ۶۱ )

السنّة، طابع التعقّل، وقد كثرت الدعاية فى عصر ظهوره، على ضدّ أهل التعقّل والتفكّر، وصار العكوف على النقل المحض، وترك التعقّل والبرهنة آية القداسة، والإمام بما أنّه أعطى للعقل سلطاناً أكبر ممّا أعطاه الأشعرى، ووافق فى عدّة من الأُصول، منهاج المعتزلة، فصار هذا وذاك سببين لقلّة انتشاره، وندرة أنصاره. ومع ذلك فقد شاع مذهبه بين علماء ماوراءالنهر فقاموا بنشر دعوته ومعاضدته، فألّفوا حول منهاجه، كتباً ورسائل منشورة وغير منشورة. ولأجل ايقاف القارئ على أعلام الماتريديّين نأتى بترجمة عدّة منهم: ۱ـ أبواليسر محمّد البزدوى (۴۲۱ ـ ۴۹۳هـ)

إنّ أرباب المعاجم من الأحناف وغيرهم قد قصّروا ولم يؤدّوا حقّ الماتريدى فى كتبهم، فإذا كان هذا حال الأُستاذ فما ظنّك بحال التلامذة والأتباع، ولأجل ذلك نجد أنفسنا أمام ظلام دامس يلفّ حياة البزدوى، وأحسن مرجع للوقوف على حياته هو نفس كتابه «أُصول الدّين» الّذى حقّقه وقدّم له الدكتور «هانز بيتر لنس» ونشرته عام (۱۳۸۳هـ) دار إحياء الكتب العربية فى القاهرة، ونقل محقّق الكتاب أنّه وجد عن طريق المصادفة فى هامش كتاب خطّى لابن قطلوبغة «طبقات الحنفيّة» بجانب مَلْزَمة عن حياة البزدوى: روى السمعانى أنّه ـ أى البزدوى ـ ولد فى عام (۴۲۱هـ). ويظهر من غير واحد من مواضع كتابه أنّه تلقّى العلوم على يد أبيه. يقول فى مسألة: «هل الايمان مخلوق أو غير مخلوق، ولا يجوز الاطلاق بأنّ الإيمان مخلوق» ونحن نختار هذا القول، فإنّ هذا مذهب أبى حنيفة، وهو ما رواه نوح بن أبى مريم الجامع، عن «أبى حنيفة» روى لنا والدنا الشيخ الامام أبوالحسن محمّد بن الحسين بن عبد الكريم ـ رحمة الله عليه ـ هذا الحديث عن نوح بن أبى مريم(۱). ـــــــــــــ ۱ . أُصول الدين ص ۱۵۵ ـ ۱۵۸ .

( ۶۲ )

وقال فى مسألة أنّ البعث حق: «وقد روى لنا الشيخ الامام محمد بن الحسين بن عبد الكريم حديثاً متّصلاً إلى رسول الله صلَّى الله عليه و آله و سلَّم» (۱). ولم يكتف فى تلقّى العلم بوالده، ويظهر من موضع من كتابه أنّه أخذ العلم عن غير واحد من أعلام عصره، ومنهم أبوالخطّاب. قال فى مسألة (۷۵): هكذا سمعت الشيخ أبا الخطّاب(۲). ثقافته:

ينتسب البزدوى إلى مدرسة الإمام أبى حنيفة، وهو يعترف بالصّراحة بانتمائه إلى المذهب الحنفى، كما ينتسب فى العقيدة إلى مدرسة الماتريدى، وهو أُستاذ جدّ أبيه «عبد الكريم»(۳) الّذى تلقّى العلوم بدوره عن الماتريدى. ويظهر من مقدّمة كتاب أُصول الدّين أنّه قرأ أكثر الكتب المؤلّفة فى ذلك العصر فى الفلسفة والكلام، لا سيّما للمعتزلة والأشاعرة. قال: «نظرت فى الكتب الّتى صنّفها المتقدّمون فى علم التوحيد فوجدت بعضها للفلاسفة مثل «إسحاق الكندى» و«الاسفزارى» وأمثالهما، وذلك كلّه خارج عن الطريق المستقيم،زائغ عن الدّين القويم. ووجدت أيضاً تصانيف كثيرة فى هذا الفن من العلم «للمعتزلة» مثل «عبد الجبّار الرازى» و«الجبّائى» و«الكعبى» و«النظّام» وغيرهم. وكذلك «المجسّمة» صنّفوا كتباً فى هذا الفنّ مثل «محمّد بن هيصم» وأمثاله، ولا يحلّ النّظر فى تلك الكتب، وقد وجدت لأبى الحسن الأشعرى كتباً وغيره (غيرها ظ) فى هذا الفنّ من العلم، وهى قريب من مائتى كتاب، والموجز الكبير يأتى على عامّة ما فى ـــــــــــــ ۱ . أُصول الدين ص ۱۵۶ . ۲ . أُصول الدين ص ۲۸ . ۳ . نسبه هكذا: محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم .

( ۶۳ )

جميع كتبه، وقد صنّف الأشعرى كتباً كثيرة لتصحيح مذهب «المعتزلة»، فإنّه كان يعتقد مذهب الاعتزال فى الابتداء، ثمّ إنّ اللّه تعالى

بيّن له ضـلالة «المعتزلـة» فتاب عمّا اعتقـد من مذاهبهم، وصـنّف كتاباً ناقضاً لما صـنّف للمعتزلة. وقد أخذ علمه أصـحاب الشافعى بما استقرّ عليه «أبو الحسن الأشـعرى» وقـد صـنّف أصـحاب الشافعى كتباً كثيرة على وفق ما ذهب إليه الأشـعرى إلّا أنّ أصـحابنا من أهل السنّة والجماعـة خطّأوا أبـا الحسن فى بعض المسائـل مثـل قوله: «التكوين والمكوّن واحـد» ونحوه على ما نبيّن فى خلال المسائل إن شاءالله فمن وقف على المسائل الّتى أخطأ فيها أبوالحسن الأشعرى، وعرف خطأه، فلا بأس بالنّظر فى كتبه وإمساكها، وقد أمسك كتبه كثير من أصـحابنا ونظروا فيها، الّذين هم رؤساء أهل السـنّة والجماعة. وقد صـنّف أبومحمّد عبدالله بن سـعيد بن كلاب القطّان (۱) ، كتباً كثيرة فى هـذا النّوع من العلم وهو أقـدم من أبى الحسن الأشـعرى، فلم يقع فى يـدى شـىء من كتبه، وعامّـة أقاويله توافق أقاويل أهل السـنّة والجماعة إلّا مسائل قلائل لاتبلغ عشـرة مسائل، فإنّه خالف فيها أهل السـنّة والجماعة، وقد أخطأ فيها على ما نبيّن فى خلال المسائل إن شاء الله تعالى فلا بأس من إمساك كتبه، والنظر فيها لمن وقف على ما أخطأ من المسائل. وقد وجدت للشيخ الامام الزاهد «أبى منصور الماتريدى السمرقندى» كتاباً فى علم التوحيد على مذهب أهل السنّة والجماعة، وكان من رؤساء أهل السنّة والجماعة(۲). وهذا يعرب عن عكوفه على دراسة الكتب للفرق الكلاميّة وعرضها على الاُصول الّتى تلقّاها أنّها اُصول السنّة والجماعة. تلاميــذه: قد تلقّى عنه عدّة من أكابر علماء الحنفيّة أشـهرهم نجم الدين عمر بن محمّد ــــــــــــــــــ ۱ . توفى عبد الله بن سعيد عام ۲۴۵ هـ ۲ . اُصول الدين ۱ ـ ۳ وقد عرفت ذيل كلامه فى ما سبق .

( ۶۴ )

النسفى (۴۶۰-۵۳۷هـ) وهو يقول فى حقّ اُستاذه: «كـان أبواليسر شـيخ أقراننا فى بلاد ماوراءالنهر، وكان إمام الأئمّـة، وكان يفـد عليه الناس من كل فجّ وقد ملأ الشرق والغرب بمؤلفاته فى الاُصول والفروع»(۱). مؤلفــاته:

له مؤلفـات منها: ۱ ـ تعليقـة على كتـاب الجامع الصـغير للشـيبانى. ۲ ـ الواقعـات. ۳ ـ المبسـوط فى بعض الفروع(۲). ۴ـ اصول الدين المطبوع. * * * ۲ ـ النسفى ميمون بن محمّد ( ۴۱۸ ـ ۵۰۸ هـ)

ميمون بن محمّد بن معبد بن مكحول، أبو المعين النسفى الحنفى، أحد المتكلّمين البارعين على منهاج الماتريدى كان بسمرقند سكن «بخـارى». تـآليفه: «بحر الكلام» وهو مطبوع، و«تبصـرة الأدلـة» مخطوط ويقال إنّه الأصل للعقائـد النسـفية لأبى حفص النسـفى، توجد نسـخة منه فى القاهرة وغيرهما من الكتب. وقد ترجم فى الجواهر المضـيئة ج ۲: ۱۸۹، وفى الأعلام لخير الـدين الزركلى ج ۷: ۳۴۱، و ريحانة الأدب للمدرسى ج ۶ ص ۱۷۴، وذكر تـآليفه الكاتب الجلبى فى كشف الظنون. ــــــــــــــــــ ۱ . مقدمة اُصول الدين نقلاً من طبقات الحنفية لابن قطوبغة، المخطوطة. ۲ . نفس المصدر . ( ۶۵ ) ۳ـ النسفى عمر بن محمّد (۴۶۰ ـ ۵۳۷هـ):

عمر بن محمّد بن أحمد بن إسـماعيل، أبو حفص المعروف بـ«نجم الدين النسـفى»، ولد بـ«نسف» وتوفّى بسـمرقند، وكتابه المعروف «عقائـد النسـفى» من الكتب المشـهورة الّتى يـدور عليه رحى الدراسـة منـذ قرون إلى يومنـا هـذا. ولأجـل ذلـك كتبت عليه الشـروح والتعليقات، وهو على منهاج الماتريـدى. وشـرحه التفتازانى، وله ترجمـة فى «الفوائـد البهيـة فى تراجم الحنفيـة» لمحمّـد بن عبد الحى ،ص: ۱۴۹ طبع فى القاهرة عام ۱۳۲۴هـ والجواهر المضيئة ج ۱: ص ۳۹۴، ولسان الميزان ج۴: ص ۳۲۷، والأعلام لخير الدين الزركلى ج ۵: ص ۶۰ و ريحانة الأدب للمدرسـى ،ج ۶:ص۱۷۳، وقـد تقدّم تتلمذه على البزدوىّ. ۴ـ ابن الهمام: محمـد بن عبد الواحد (۷۹۰ ـ ۸۱۶ هـ):

محمّـد بن عبـد الواحـد بن عبـد الحميـد بن مسـعود السيواسـى ثمّ الاسـكندرى، كمال الـدين المعروف بابن الهمام، متكلّم حنفى، له تآليف فى الكلام والفقه، وقـد ألّف «المسايرة فى العقائـد المنجيـة فى الآخرة»، فى الكلام، وهو مطبوع. حقّقه محمّـد محى الدين عبد الحميـد. ومن كتبه «فتح القـدير» فى شـرح الهدايـة، ثمانيـة مجلّدات فى فقه الحنفية، كما ألّف «التحرير» فى اُصول الفقه وقد طبعا. له ترجمـة فى الفوائد البهية ص: ۱۸، والجواهر المضـيئة ،ج ۲:ص ۸۶ وشذرات الذهب ج۷:ص ۲۸۹ والأعلام للزركلى ج ۲:ص ۲۵۵، وغيرها. ۵ـ البياضى: كمال الدين أحمد بن حسن الرومى الحنفى ـ (القرن ۱۱):

هو من بيت قضاء، وفقه، وعلم، أخذ العلم ببلاده عن والده، والعلامة يحيى المنقارى، وغيرهما من أفاضلهم، وقد أسند إليه منصب القضاء بحاضرة حلب الشهباء سنة ۱۰۷۷هـ كما تولّى قضاء مكّة عام ۱۰۸۳هـ ومن تآليفه «إشارات المرام من ( ۶۶ )

عبارات الامام» الّذى طبع بتقديم محمّد زاهد بن الحسن الكوثرى، الذى هو من دعاة الماتريديّة فى العصر الحاضر وبتحقيق يوسف عبد الرزاق سنة ۱۳۶۸هـ وقد وقفت على خصوصيات الكتاب فى خلال الأبحاث السابقة. هذا خلاصة القول فى الفرقة الماتريدية الّتى انحسرت دعوتها عن الجامعات الإسلاميّة، وقلّت الدعاة إليها، ومنهاجها منهاج مزيج من منهاج أهل الحديث والمعتزلة، بل قلّ الاهتمام بهم ودراسة منهاجهم، والحقّ أنّها مدرسة فكريّة نبتت فى المحيط الشرقى وترعرعت زمناً، ثمّ تراجعت إلى حدّ لا نجد داعياً إليها فى العصر الحاضر، غير الشيخ الكوثرى وأترابه، ولا مناص لطلّاب الحريّة من شباب أهل السنّة من دراستها واعتناق اُصولها، لكونها منهاجاً وسطاً بين العقليّة المحضة، والنّقلية الخاصّة. إنّ الظروف والشرائط المفروضة عليهم، وإن كانت لا تسمح لهم الاجتهاد المطلق فى الاُصول والعقائد، ودراسة كلّ أصل فى جوّ هادئ من دون أن يتقلّدوا رأى انسان غير معصوم من سنّة أو شيعة، لكن فى وسعهم الإجتهاد فى المذاهب المنسوبة إلى أهل السنّة والجماعة، فعلى طلاب الحريّة، السعى والإجتهاد، للتعرّف على الحقّ، وإزهاق الباطل، ولو فى إطار المذاهب العقيديّة الرسميّة. بيان لقادة الفكر فى الأمة:

إنّ الغزو الفكرى الّذى يشنّه أعداء الإسلام كلّ يوم من المعسكرين: الشرق والغرب، لاجتياح العقيدة الاسلاميّة وإقصاء الشباب عن ساحة الإيمان، وبالتّالى إفساد عقيدتهم وإحلالهم عن الدين، وعن التفانى دونه ـ إنّ هذا الغزو ـ يفرض علينا الخروج عن إطار الجمود فى تحليل العقائد وتقييمها، وعدم الاقتصار على الروايات المنقولة عن «كعب الأحبار»، و«تميم الدارى» وأضرابهما، وفتح باب التفكر بمصراعيه فى وجه الناشئ وتدريبه وتمرينه بالبرهنة والاستدلال، على مايعتنقه من العقائد، لأنّه يضفى ( ۶۷ )

لاُصول الاسلام ثباتاً ودواماً وللشباب صموداً أمام الهجمات العنيفة، الّتى توجّه إليهم كلّ يوم من المدارس الفكرية المادية المهزوزة وغيرها، فإنّ فى حرمان المسلم المستعدّ عن التفكر الصحيح، مظنة جعله فريسة للمناهج الضالّة، المتدرّعة بالسلاح العلمى المادى الفاتك. ولا نهدف بذلك إلى دمج الدّين بالفلسفة اليونانيّة أو الغربيّة بل الغرض هو استخدام العقل السليم الفطرى ـ الذى به عرفنا ربّنا ودعا إليه كتابه ـ لدرك الدين والدفاع عنه فى المجالات الّتى للعقل إليها سبيل. ولا شكّ أنّ بعض المشايخ لا يعرفون التوسّط فى الحياة، ولا ـ الاعتدال فى الرأى، فهم بين غارق فى العقليّات، غير مقيم للنّقل وزناً فى مجال العقيدة، وبين متزمّت لا يعرف فى أوضح الواضحات سوى رواية أحمد عن فلان، وإن كان على خلاف الحسّ والعقل. هذا وذاك كلاهما مرفوضان جدّاً، وإنّما المأمول هو تقدير التعقّل، واحترام حريّة الفكر، وهذا أمر يجب علينا أن نروّض أنفسنا عليه. ثمّ إنّ هنا كلاماً لبعض قادة الفكر، يلقى ضوءاً على ما نتوخّاه ونطلبه بحماس من حاملى لواء الفكر الاسلامى، ونخصُّ بالذكر أساتذة الجامعات الإسلاميّة حيث يقول: «ممّا لا نرتاب فيه إنّ الحياة الانسانيّة حياة فكريّة لا تتمّ له إلّا بالادراك الّذى نسمّيه فكراً، وكان من لوازم ابتناء الحياة على الفكر، إنّ الفكر كلّما كان أصحّ وأتمّ، كانت الحياة أقوم، فالحياة القيّمة ـ بأيّة سنّة من السنن أخذ الإنسان، وفى أىّ طريق من الطرق المسلوكة وغير المسلوكة سلكك الإنسان ـ ترتبط بالفكر القيّم وتبتنى عليه، وبقدر حظّها منه يكون حظّها من الاستقامة. وقد ذكره اللّه سبحانه فى كتابه العزيز بطرق مختلفة وأساليب متنوّعة كقوله:(أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به فى النّاس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها)(الأنعام /۱۲۲). وقوله: (هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا ( ۶۸ ) يَعْلَمُونَ) (الزمر/۹) وقوله: (يَرْفَعُ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ اُوتُوا العِلْمَ دَرَجَات)(المجادلة ۱۱) وقوله: (فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ القَولَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ اُولئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللّهُ وَ اُولئِكَ هُمْ اُولُوا الألْبَاب) (الزمر/۱۷ و۱۸) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة الّتى لا ـ تحتاج إلى العرض، فأمر القرآن فى الدعوة إلى الفكر الصحيح، وترويج طريق العلم، ممّا لا ريب فيه.

ولم يعيّن فى الكتاب العزيز هذا الفكر الصحيح القيّم الذّى يندب إليه، إلّا أنّه أحال فيه إلى مايعرفه الناس بحسب عقولهم الفطريّة، وإدراكهم المركوز فى نفوسهم. إنّك لو تتبعت الكتاب الإلهى، ثمّ تدبّرت فى آياته، وجدت ما لعلّه يزيد على ثلاثمائة آية تتضمّن

دعوة النـاس إلى التفكر والتـذكر والتعقّـل، وتلقين النّبى ـ صلىّ الله عليه وآله ـ الحجّة لإثبـات حقّ، أو لإبطال باطل، كقوله: (قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللّهِ شَيئاً إنْ أرادَ أنْ يُهْلِكَ المَسيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَاُمَّهُ) (المائـدة/١٧) أو تحكى الحجّة عن أنبيـائه وأوليـائه، كنوح وإبراهيم وموسى، وسائر الأنبياء العظام، ولقمان ومؤمن آل فرعون وغيرهما عليهم السلام كقوله: (قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمواتِ وَالأرْضِ) (إبراهيم/١٠) وقوله: (وَ إذْ قالَ لُقْمَانُ لابْنِهِ وَ هُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَىَّ لا تُشْرِكْ بِاللّهِ إنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) ( لقمان/١٣) وقوله: (وَ قَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَونَ يَكْتُمُ إيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أنْ يَقُولَ رَبِّىَ اللّهُ وَ قَدْ جَاءَكُمْ بِالبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ)(غافر/٢٨) وقوله حكاية عن سحرة فرعون: (قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ البَيِّنَاتِ وَالَّذِى فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إنَّمَا تَقْضِى هذِهِ الحَيَاةَ الدُّنْيا)(طه/٧٢) إلى آخر ما احتجّوا به. ولم يأمر اللّه تعالى عباده فى كتابه، ولا فى آية واحدة أن يؤمنوا به، أو بشىء ممّا هو من عنده، أو يسلكوا سبيلاً على العمياء، وهم لا يشعرون، حتّى إنّه علّل الشرايع والأحكام الّتى جعلها لهم ممّا لا سبيل للعقل إلى تفاصيل ملاكاته بأمور تجرى مجرى الاحتجاجات كقوله: (إنَّ الصَّلوةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَ المُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللّهِ أَكْبَر) (العنكبوت/٤٥) وقوله: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ( ۶۹ ) لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (البقرة/١٨٣) وقوله فى آية الوضوء: (مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نَعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)(المائدة/۶) إلى غير ذلك من الآيات(١). يا اُمّه اثكليه(٢): قد بلغ إقصاء العقل عن ساحة العقائد، والاكتفاء بالمرويّات الضعاف إلى حدّ استطاع أحد الشيوخ من الحنابلة أن يصعد منبر التوحيد، وهو يرى أنّ لله نزولاً كنزول الإنسان، وحركة وسكوناً كحركته وسكونه. يعزّ على الاسلام أن يسمع قائلًا متسنّماً منصّة القيادة الروحية، فى جامع دمشق يهتف: أنّ الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولى هذا ـ ثمّ نزل درجة من درج المنبر ـ وإن كنت فى شكّ مما نقول فاستمع إلى ما ينقل الرحالة ابن بطوطة فهو ينقل فى رحلته ويقول: «وكان بدمشق من كبار الفقهاء تقى بن تيمية كبير الشام يتكلّم فى الفنون إلّا أنّ فى عقله شيئاً.. فحضرته يوم الجمعة وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكّرهم، فكان من جملة كلامه: إنّ الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولى هذا، ونزل درجة من درج المنبر، فعارضه فقيه مالكى يعرف بابن الزهراء. وأنكر ما تكلّم به، فقامت العامّة إلى هذا الفقيه وضربوه بالأيدى والنعال ضرباً كثيراً حتّى سقطت عمامته(٣). اُنظر إلى الوهابيّة كيف اتّخذت هذا القائل شيخاً لإسلامهم وسنداً لمذهبهم، ومعلّماً لتوحيدهم، وإليه يرحلون، وعن فتياه يصدرون، وكأنّه صار صنماً يُعبد، ويدور الحقّ مداره، وهؤلاء لا يجوّزون لأنفسهم الخروج عن خطوطه قدر شعرة، كأنّه تدرّع بالعصمة والمصونيّة عن الخطأ والزّلل. ـــــــــــــــ ١ . الميزان ج ۵ ص ٢٧٣ ـ ٢٧۵. ٢ . مثل يضرب عند الدعاء على الانسان. لاحظ مجمع الأمثال ج ٢ ص ۴٢۶ حرف الياء. ٣ . رحلة ابن بطوطة ط دار صادر، بيروت ص ٩۵.

( ٧٠ )

بالله عليكم أيّها السادة! يا قادة الفكر فى الاُمّة! يا أصحاب رسالة هداية الشباب فى العصر الحاضر! إذا كان الشابّ المسلم الجامعى لا يملك من العقيدة الاسلاميّة إلّا ما تعلّمه من نظريّات ابن تيميّة، فهل يستطيع أن يرفع رأسه ويدافع عن عقيدته، وكيان نحلته، فى وجه هجمات الفلسفة الماديّة الخدّاعة الّتى رفعت عقيرتها بأنّ اُصولها مستمدّة من النظريات العلميّة الّتى فرضها العلم وأثبتتها التجربة. فإذا دار الأمر فى تفسير الكون وتبيين خلق العالم، بين ما يثيره أبناء الحنابلة وأصحاب الحديث فى انتهاء العوالم الوجوديّة إلى موجود كائن فى العرش عال على السماوات والأرض، لا ينفكّ عن الحركة والسكون، وعن الجهة والمكان وغير ذلك من لوازم الجسم والجسمانيات، وبين القول بقدم المادّة وانطوائها تحت سنن وقوانين نابعة عن ذاتها، إمّا عن طريق الصدفة أو عن طريق آخر، فهل يمكن لمفكّر أن يرجّح الأول على الثانى؟ أو أنّ العقول النيّرة الممارسة للعلوم الطبيعية والحسية لا ينظرون إلى الأول إلاّ بنظر الاستهزاء والسخرية؟ وليس ابن تيميّة أوّل بادئ بهذه المهزلة المحزنة، بل سبقه أبناء لهذا المذهب كما لحقه أنصار. ولأجل ايقاف القارئ على تطرّف الحنابلة فى أقوالهم وآرائهم تطرّفاً أدّى بهم إلى التجسيم والتشبيه نأتى بأبيات لأحد شعرائهم فى هذا المجال: فإن كان تجسيماً ثبوت استوائه * على عرشه إنّى إذاً لمجسّم وإن كان تشبيهاً ثبوت صفاته * فمن ذلك التشبيه لا أتكتّم وإن كان تنزيهاً

جحود استوائه * وأوصافه أو كونه يتكلّم فعن ذلك التنزيه نزّهت ربّنا * بتوفيقه والله أعلى وأعظم(۱) ــــــــــــــ ۱ . الصواعق المرسلة ج ۱ ص ۱۷۰ كما فی المعتزلة ص ۲۵۲ .

( ۷۱ )

وليس هذا الشاعر وحيداً فی هذا المجال. بل الحنابلة يتشدّقون بالتجسيم ويفتخرون به بلا مبالاة وإليك القصيدة التالية الّتی نظمها حنبلی آخر أيّام محنة ابن حنبل فی السجن: علا فی السماوات العلی فوق عرشه * إلی خلقه فی البرّ والبحر ينظر يداه بنا مبسوطتان كلاهما * يسحّان والأيدی من الخلق تقتر نهينا عن التفتيش والبحث رحمة * لنا وطريق البحث يردی ويخسر ولم نر كالتسليم حرزاً وموئلاـ * لمن كان يرجو أن يثاب ويحذر وإنّ ولیّ الله فی دار خلده * إلی ربّه ذی الكبرياء سينظر ولم يحمد الله الجدال وأهله * وكان رسول الله عن ذاك يزجر وسنّتنا ترك الكلام وأهله * ومن دينه تشديقه والتقعّر(۱) ومن أراد أن يقف علی كلمات هؤلاء حول التجسيم والتشبيه فعليه بمراجعة كتاب «علاقة الاثبات والتفويض» تأليف رضا بن نعسان معطی بتقديم عبد العزيز بن باز. فقد حشا فيه كلمات أبناء الحنابلة وغيرهم فی مجال الصفات، وادّعی أنّهم يقولون بكونه سبحانه فوق السماوات. وهؤلاء لغاية دفع عار التجسيم يتدرّعون بكلمة بلا كيف وتشبيه، وهو بلا شبهة واجهة اتّخذتها أبناء التجسيم لستر ما يعاب بهم. وهذه التوالی وليدة إقصاء العقل عن ساحة العقائد، وإحلال النقل علی وجه الاطلاق مكانه، وإلاّ فالنقل الصحيح لا يكافح العقل أبداً. تم الكلام فی الماتريدية والحمد لله ربّ العالمين. ــــــــــــــ ۱ . مناقب الإمام أحمد بن حنبل لأبی الفرج ابن الجوزی ص ۴۲۵ ـ ۴۲۶ ط مصر، الطبعة الأولی .

( ۷۲ )

## المرجئة

المرجئة

المرجئة علی وزن المرجعة بصيغة الفاعل من أرجأ الأمر: أخّره. وترك الهمزة لغة. قال فی اللّسان: أرجأت الأمر وأرجيته: إذا أخّرته. وقرئ أرجه، وأرجئه قال تعالی: (تُرْجِی مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَ تُؤْوِی إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ) (الأحزاب /۵۱) و«الإرجاء» التأخير، والمرجئة صنف من المسلمين والنّسبة إليه مرجئیّ مثال مرجعی(۱). وقال ابن الأثير فی (النّهاية): المرجئة تهمز، ولاتهمز وكلاهما بمعنی التّأخير، يقال: أرجأته وأرجيته: إذا أخّرته فنقول من الهمز رجل مرجئی، وهم المرجئة وفی النسب: مرجئی مثال مرجع ومرجعة ومرجعیّ، وإذا لم تهمز قلت: رجل مرج ومرجية ومرجیّ مثل معط ومعطية ومعطیّ(۲). وظاهر كلامهما أنّها مأخوذة من الإرجاء بمعنی التّأخير، ويحتمل أن يكون مأخوذاً من الرجاء أی الأمل. والمشهور هو الأوّل. وسرّ تسميتهم بالمرجئة بمعنی المؤخِّرة أحد الوجهين: ۱ـ طال التشاجر فی معنی الإيمان فی العصر الأوّل، وحدثت آراء وأقوال حول حقيقته بين الخوارج والمعتزلة، فذهبت المرجئة إلی أنّه عبارة عن مجرّد الإقرار بالقول ــــــــــــــ ۱ . لسان العرب مادة «رجأ». ۲ . النهاية ج ۲ ص ۲۰۶ نفس المادة.

( ۷۴ )

واللّسان وإن لم يكن مصاحباً للعمل، فأخذوا من الإيمان جانب القول، وطردوا جانب العمل، فكأنّهم قدّموا الأوّل وأخّروا الثانی واشتهروا بمقولتهم: «لاتضرّ مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة». وعلی هذا، فهم والخوارج فی هذه المسألة علی جانبی نقيض، فالمرجئة لا تشترط العمل فی حقيقة الايمان، وتری العاصی ومرتكب الذّنوب، صغيرها وكبيرها، مؤمناً حتّی تارك الصلاة والصوم، وشارب الخمر، ومقترف الفحشاء.. والخوارج يضيّقون الأمر فيرون مرتكب الكبيرة كافراً، ولأجل ذلك قاموا بتكفير عثمان للأحداث الّتی انجرّت إلی قتله وتكفير علی ـ عليه السلام ـ لقبوله التحكيم وإن كان عن اضطرار. ويقابلهما المعتزلة أيضاً القائلون بأنّ مرتكب الكبيرة لاـ مؤمن ولاـ فاسق بل فی منزلة بين الأمرين فزعمت أنّها أخذت بالقول الوسط بين المرجئة والخوارج. والقول المشهور بين السنّة والشيعة أنّه مؤمن فاسق، وسيوافيك القول فی حقيقة الإيمان عند البحث عن عقائد المعتزلة والخوارج. ولعلّه إلی

ذلک الوجه أیضاً یرجع ما ذکره ابن الاثیر فی نهایته بأنّهم سمّوا مرجئة لاعتقادهم بأنّ الله أرجأ تعذیبهم علی المعاصی، أی أخّر عنهم. یلاحظ علی هـذا الوجه: أنّ القوم وإن أخّروا العمل وأخرجوه عن کونه مقوّماً للایمان أو بعضه، ولم یعتبروه جزءاً و شرطاً، ولکن لم یتّفقوا علی تفسیره بـالقول المجرّد، والاقرار باللّسان، بل لهم آراء فی ذلک. فالیونسیّة منهم (أتباع یونس بن عون) زعمت أنّ الإیمان فی القلب واللسـان. وإنّه هو المعرفـة بـالله، والمحبّـة، والخضوع له بالقلب، والإقرار باللّسان، أنّه واحـد لیس کمثله شـیء(۱). والغسّانیة (أتباع غسّان المرجئ) زعمت أنّ الإیمان هو الاقرار أو المحبّة لله تعالی، ـــــــــــــــ ۱ . الفرق بین الفرق ص ۲۰۲ ط مصر.

( ۷۵ )

فاکتفت بأحـد الأمرین من الإقرار أو المحبّـة لله(۱). إلی غیر ذلـک من الأقوال والآراء لهم فی حقیقـة الإیمان(۲). وعلی ضوء هـذا لا یصـحّ أن یقال إنّ المرجئـة هم الّـذین قدّموا القول وأخّروا العمل. بل أخّروا العمل جمیعاً و أمّا غیره فقد اکتفوا فی تحقّق الایمان تارة بالاذعان القلبی، وأُخری بالاقرار باللسان، هـذه ملاحظـة بسیطة حول هذه النظریة. وهناک ملاحظة أُخری ربّما تبطل أصـلها وهی: أنّ التّاریخ یدلّ علی أنّ أوّل من قال بالإرجاء هو الحسن بن محمّد بن الحنفیّة، لا بمعنی تقدیم القول أو الاذعان القلبی وتأخیر العمل، بل المراد تقـدیم القـول فی الشـیخین وتصـدیقهما، وتـأخیر القـول فی حـقّ عثمـان وعلیّ وطلحـة والزبیر وإرجـاء أمرهم إلی الله سـبحانه، والتوقّف فیهم. وإلیـک النّصوص التاریخیّـة الّتی تـدلّنا علی أنّ أسـاس الإرجاء هوالتوقّف فی حق الخلیفتین الأخیرین والمقاتلین لهما. قـال ابن سـعد: «کـان الحسن بن محمّـد بن الحنفیّـة أوّل من تکلّم بالإرجاء وعن زاذان ومیسـرة أنّهما دخلا علی الحسن بن محمّـد بن علیّ، فلاماه علی الکتاب الّذی وضـعه علی الإرجاء. فقال لزاذان: «یا أبا عمرو لوددت أنّی کنت مِتُّ ولم أکتبه» وتوفّی فی خلافة عمر بن عبد العزیز» ! (۳). وقال ابن کثیر فی ترجمة الحسن: «وکان عالماً فقیهاً عارفاً بالاختلاف والفقه. وقال أیّوب السـختیانی وغیره: کان أوّل من تکلّم فی الإرجاء، وکتب فی ذلک رسالـة، ثمّ ندم علیها. وقال غیرهم: کان یتوقّف فی عثمان وطلحة والزّبیر، فلا یتولّاهم، ولا یـذمّهم. فلمّا بلغ ذلک أباه محمّـد بن الحنفیّـة ضـربه فشـجّه وقال: ویحک ألّا تتولّی أباک علیّاً. وقـال أبوعبـیـد: توفّی ســنـة خمس وتسعین. وقال خلیـفة: توفّی أیّام عـمر بن عبـد العـزیـز ـــــــــــــــ ۱ . الفرق بین الفرق ص ۲۰۲ ط مصر. ۲ . فصل الأشعری فی المقالات اختلافهم فی الایمان، وجعلهم اثنتا عشرة فرقة لاحظ ص ۱۳۵ ـ ۱۳۶. ۳ . الطبقات الکبری ج ۵ ص ۳۲۸.

( ۷۶ )

والله أعلم»(۱). وقـال ابن عساکر فی تاریخه: «قال عثمان بن إبراهیم بن حاطب: أوّل من تکلّم فی الإرجاء هو الحسن بن محمّـد. کنت حاضـراً یوم تکلّم، وکنت مع عمّی فی حلقته، وکـان فی الحلقـة جحـدب وقوم معه. فتکلّموا فی علیّ وعثمان وطلحـة والزبیر، فأکثروا، والحسن ساکـت، ثمّ تکلّم فقال: قـد سـمعت مقالکم. أری أن یرجأ علیّ وعثمان وطلحة والزبیر فلا یتولّی ولایتبرّأ منهم. ثمّ قال: فقمنا، فقال لی عمر: یا بنیّ لیتخذنّ هؤلاء هذا الکلام إماماً. فبلغ أباه محمّد بن الحنفیّة ما قال، فضـربه بعصا فشجّه وقال: ألّا تتولّی أباک علیّاً. ودخل میسرة علیه فلامه علی الکتاب الّذی وضعه فی الإرجاء، فقال: لوددت أنّی کنت مِتّ ولم أکتبه»(۲). وقال ابن حجر فی (تهذیب التهـذیب) فی ترجمـة الحسن مـا هـذا خلاصـته: «قال ابن حبان: کان الحسن من علماء الناس بالاختلاف وقال سـلام بن أبی مطیع عن أیّوب: أنـا أتبرّأ من الإرجـاء. إنّ أوّل من تکلّم فیه رجـل من أهل المدینـة یقال له الحسن بن محمّـد. وقال عطاء بن السائب عن زاذان ومیسرة أنّهما دخلا علی الحسن بن محمّد فلاماه علی الکتاب الّذی وضعه فی الإرجاء، فقال لزاذان: یا أبا عمرو لوددت أنّی کنت مِتُّ ولم أکتبه. قلت (ابن حجر): المراد بالإرجـاء الّـذی تکلّم الحسن بن محمّـد فیه، غیر الارجـاء الّـذی یعیبه أهـل السـنّة المتعلّق بالایمان، وذلـک أنّی وقفت علی کتـاب الحسن بن محمّـد المـذکور، أخرجه ابن أبی عمر العـدنی فی کتـاب الایمـان له فی آخره قال: حـدّثنا إبراهیم بن عیینـة عن عبـد الواحـد بن أعین قال: کان الحسن بن محمّد یأمرنی أن أقرأ هذا الکتاب علی النّاس: أما بعد، فإنا نوصـیکم بتقوی الله. فذکر کلاماً فی الموعظة والوصـیّة لکتاب الله واتّباع ما فیه وذکر اعتقاده ـ ثمّ قال فی آخره: ونوالی أبا بکر وعمر ـرضی الله عنهمـا ـ ونجاهـد فیهما، لأنّهما لم تقاتل علیهما الأمّـة ولم نشکّ فی أمرهما، ونرجئ من ـــــــــــــــ ۱ . البدایـة والنهایة ج ۹ ص

۱۴۰. ۲ . تاريخ ابن عساكر ج ۴ ص ۲۴۶ طبع دمشق ۱۳۳۲ هـ

( ۷۷ )

بعدهما ممّن دخل الفتنة، فنكل أمرهم إلى الله ـ إلى آخر الكلام. فمعنى الّذى تكلّم فيه الحسن أنّه كان يرى عدم القطع على إحدى الطائفتين المقتتلتين فى الفتنة بكونه مخطئاً أو مصيباً وكان يرى أنّه يرجئ الأمر فيهما، وأمّا الإرجاء الّذى يتعلّق بالايمان فلم يعرج عليه فلا يلحقه بذلك عاب»(۱). هذا التاريخ المتضافر يدلّنا على اُمور:

۱ـ إذا كان الحسن بن محمّد الحنفيّة هو الأصل فى الإرجاء فيرجع أصل الارجاء وتاريخه إلى الربع الأخير من القرن الأوّل للهجرة، وقد توفّى محمّد بن الحنفيّة والد المؤسّس عام ثمانين أو إحدى وثمانين، عن عمر يناهز خمساً وستين سنة، وقد توفّى ولده الحسن (أصل الارجاء) عام تسعة وتسعين أو قبله أو بعده بقليل، وعليه يعود ظهور الإرجاء إلى حوالى عام سبعين من الهجرة، أو ما يقاربه. ۲ـ إنّ الحسن بن محمّد هو وليد البيت الهاشمى العريق فى الولاء والمحبّة لأميرالمؤمنين وشيعته ومحبّيه وأصحابه، وعند ذاك كيف يكون مثل هذا الشخص أساساً للإرجاء بهذا المعنى، ولعلّه أظهر هذه الفكرة فى بداية الأمر (وإن ندم عليه فى أواخر عمره وتمنّى الموت قبل كتابة ما كتبه) لغاية توحيد الكلمة، وإيقاف الهجمة على جدّه أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ حيث كان الخطباء و وعّاظ السلاطين يسبّونه على صهوات المنابر أعواماً مديدة، فأراد وليد البيت الهاشمى إيقاف السبّ بهذه الفكرة، وإلاّ فمن البعيد جدّاً أن لا يطّلع الحسن بن الحنفيّة على انحراف النّاكثين والقاسطين والمارقين الّذين ابتزّوا أمر الخلافة، وتطلّعوا إلى أمر، هم أقصر منه فحاول لنيل غايته بالقول بأنّا نتكلّم فى الشيخين ولا نتكلّم فى غيرهما ممّن جاءوا بعدهما بشىء من المدح والقدح. والرجل وإن كان حسن النيّة لكنّه كان سيّىء العمل لما ترتّب على هذا العمل من التوالى الفاسدة، ولعلّ ندامته فى آخر العمر لأجل ما رأى من المفاسد الّتى ترتّبت ـــــــــــــــ ۱ . تهذيب التهذيب: ج ۲، ص ۳۲۰ ـ ۳۲۱.

( ۷۸ )

على هذه الفكرة. ۳ـ لو كان الحسن بن محمّد بن الحنفيّة هو الأصل فى الإرجاء، فقد عرفت تاريخ حياته وأنّه قام بزرعه فى الربع الأخير من القرن الأول، وعلى ذلك لايصحّ ما نقله أحمد أمين المصرى عن ابن عساكر: «أنّهم هم الشكّاك الّذين شكّوا وكانوا فى المغازى، فلمّا قدموا المدينة بعد قتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد، ليس بينهم اختلاف قالوا: تركناكم وأمركم واحد ليس بينكم اختلاف، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون فبعضكم يقول: قتل عثمان مظلوماً، وكان أولى بالعدل أصحابه، وبعضكم يقول: كان علىّ أولى بالحقّ، وأصحابه كلّهم ثقة وعندنا مصدّق، فنحن لا نتبرّأ منهما، ولا نلعنهما، ولا نشهد عليهما، ونرجئ أمرهما إلى الله حتّى يكون الله هو الذى يحكم بينهما»(۱). يلاحظ عليه: أنّه قتل عثمان أواخر عام (۳۵) من الهجرة، واستشهد الامام أميرالمؤمنين فى شهر رمضان عام (۴۰هـ)، ومقتضى ما ذكره الدكتور، تكوّن الإرجاء فى العقد الرابع من القرن الأوّل. وهذا لايتّفق مع ذلك التاريخ المتضافر فى أنّ أصل الإرجاء هو الحسن بن محمّد بن الحنفيّة لتأخّر عصره، وقد كان لوالده محمّد بن الحنفية يوم قتل عثمان من العمر خمس عشرة ويوم استشهد الإمام أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ عشرون سنة، وكان الحسن بن محمّد فى أصلاب الآباء و أرحام الاُمّهات، وغاية ما يمكن أن يوجّه به هذا النقل، هو أنّ ـ الأحوال الحاضرة بعد قتل الخليفتين وقدوم المسلمين الغزاة، أوجدت أرضيّة لتكوّن هذه الفكرة، ولكنّها كانت خاملة تدور فى الذاكرة، وأوّل من أظهرها و طرحها بصورة علميّة وكتب فيها رسالة هو الحسن بن محمّد ولذلك قال عمّ عثمان بن ابراهيم بن حاطب لابن أخيه:يا بنىّ: ليتخذنّ هؤلاء هذا الكلام إماماً. ۴ـ وأبعد من هذا الكلام ما ذكره ذلك الكاتب حيث قال:إنّ نواة هذه الطائفة كانت موجودة فى الصحابة فى الصدر الأوّل، بحجّة أنّنا نرى أنّ جماعة من ـــــــــــــــ ۱ . فجر الاسلام: ص ۲۷۹، نقلًا عن تاريخ ابن عساكر.

( ۷۹ )

أصحاب رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم امتنعوا أن يدخلوا فى النزاع الذى كان فى آخر عهد عثمان مثل «أبى بكرة» و«عبدالله بن

عمر» و«عمران بن حصين» وروى أبوبكرة أنّ رسول الله صلَّى الله عليه و آله و سلَّم قال: ستكون فتن القاعد فيها خير من الماشى..»(١). ۵ـ قد عرفت أنّ من المحتمل أن يكون الحافز لمؤسّـس هذه الفكرة، هو إيقاف الهجمة على جدّه أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ ولكنّ العامل المؤثّر فى نشوء هـذه البـذرة ونموّها هو اشـتداد الدعايـة من جانب الأمويين لتبرئـة عثمان من الأحـداث المؤلمـة المنسوبة إليه، وتنزيه النـاكثين ومن انضـمّت إليهم من اُمّهـات المؤمنين فى نقض البيعـة، والخروج على الإمـام المفترض الطاعـة، وإكثار الوقيعـة فى الإمام أمير المؤمنين ـ عليه السـلام ـ وقـد أثّرت تلك الـدّعايات والروايات الّتى كذبوا بها على لسان رسول الله صـلَّى الله عليه و آله و سلَّم فى بسطاء القوم وسـذّاجهم بحيث أخـذت تلك الأكاذيب صورة الحجاج، فلم يكن لهم بـدٌّ أمام هذه الدعايات من أحد أمرين: إمّا الإجتهاد، وخرق الحجب، وشـهود الحقائق بعين الفكر والعقل. وإمّا الوقوف على الرأى الوسط والتوقّف عن التكلّم فى حقّ هؤلاء، وإرجـاء الأـمر إلى الله، والفرض الأـوّل كـان أمراً غير ميسور لبساطـة الفهم وسـذاجته، فصار الثانى متعيّناً. يقول أحـد المصـريين حول الـدعايات الفارغـة بعـد عهـد عثمـان: «ومن هنـا وهنـاك تـألّفت سلسـلة الموضوعـات والخرافات والأساطير الّتى ابتلى بها المسـلمون، وانتشـرت بينهم التلبيسات الملتويـة والشـبه، فشوّهت جمال الشـريعة المطهّرة، حتى أصـبحت وبالاً على الـدّين، وشـرّاً على المسـلمين، وحائلاً دون نهضـتهم وتقـدّمهم، وعائقاً أمام الوصول إلى كثير من الحقائق التاريخيّة والعلميّة والدينية»(٢). ۶ـ يعتقد الكاتب المصرى «أحمـد أمين» أنّ المرجئـة تكوّنت، بصورة حزب سياسـى لا يريـد أن يغمس يـده فى الفتن ولايريق دماء حزب، بل ولا يحكم بتخطئة فريق ـــــــــــــــــ ١ . فجر الاسلام ص ٢٨٠. ٢ . عثمان بن عفان للأستاذ صادق إبراهيم عرجون ص ۴١ ، كما فى الغدير ، ج ٨.

( ٨٠ )

وتصويب آخر. ومـا ذكره حـدس لاـ أساس له، ولقـد اسـتنتجه ممّا نقلناه عنه سابقاً من أنّ فكرة الإرجاء ترجع إلى الغزاة القادمين إلى المدينـة بعـد قتـل الخليفتين.. وعرفت أنّه لاـ ينطبق مع مـا تضـافر فى التاريـخ. والظـاهر أنّ فكرة الإرجـاء نشأت فى أحضان الـدعايات الأمويّة، والفضائل المفتعلة لجملة من أصـحاب النبى صلَّى الله عليه و آله و سلَّم فغشيت وجه الحقيقة، وعاقت البسطاء عن الخوض فى الأبحـاث الخطيرة، واقتحـام المعـارك المدلهمّـة، ممّـا نقم به على هؤلاـء من الطامّـات والأحـداث وما قيل فى براءتهم، فتخيّل لهم أنّ الأصـلح والرأى الأوسـط هو عـدم الجنوح إلى جانب دون آخر. وهؤلاء وإن كانوا غير معـذورين فى هـذا الأمر، لكنّهم ـ فى زعمهم ـ أخذوا جانب الإحتياط فى مقابل الناقمين. ٧ـ إنّ أصل الإرجاء هو التوقّف وترك الكلام فى حقّ بعض الصـحابة. لكنّ هذا الأصل قد نسى فى الآونة اللاحقة، وأخذ أصل آخر مكانه، بحيث لم يبق من الأصل الأوّل أثر بين المرجئة اللاحقة وفرقهم المختلفة، وهو البحث عن تحديـد الإيمان والكفر، والمؤمن والكافر. فصار تحديـد الإيمان بالاقرار دون العمل، أو المعرفـة القلبيّة دون القيام بالأركان، ركناً ركيناً لهذه الطائفة بحيث كلّما أطلقت المرجئة، لا يتبادر من هذه الكلمة إلاّ من تبنّى هذا المعنى. وقد أنهاهم أبو الحسن الأشـعرى فى «مقالاـت الإسـلاميين» فى فصـل خـاصّ إلى اثنتى عشـرة طائفـة اختلفوا فى حقيقـة الإيمـان بعـد اتّفـاقهم على إبعـاد العمل عن ساحته وحقيقته. وهـذا يوضـح صـحّة ما قلناه من أنّ الإرجاء ـ يوم تكوُّنه ـ لم يظهر بصورة حزب سياسـىّ. بل ظهر بصورة منهـج فكرى دينىّ التجأ إليه أصحابه، خضوعاً للدعايات ( ٨١ )

الفارغة، وتسليماً لها، وبما أنّ الإرجاء على كلا الأصلين كان لصالح السلطة من الأمويين، كانت السلطة يومذاك تؤيّدهم لأنّ فى تبنّى كل من الأصلين، صلاحهم ودعم عروشهم. فالأصل الأوّل يدعو إلى أنّ الإنسان قاصر عن تشخيص المصيب والمخطئ، بل يترك أمر المخطئين إلى الله، وهـذا التسـليم هو نفس ما يطلبه أصـحاب السـلطة، حتّى يجتنب الناس عن القضاء فى يزيـد الخمور، وعبـد الملك السفّـاك، وعامله الحجّاج بن يوسف الثقفى، ممّن عاشوا قبل الفكرة أو بعدها، وسوّدوا صحيفة تاريخهم. والأصل الثانى يعرب عن أنّ الشـهادة اللّفظيـة بالتوحيـد أو المعرفـة القلبيّـة يكفى فى دخول الإنسـان فى عـداد المؤمنين، فيحرم قتـاله ونضـاله بل يكون نفسه وماله مصونين من الإعتـداء، وهـذا أيضا كان اُمنية الأمويين، إذ على ضوء ذلك، يكون يزيد الخمور والحجّاج الظلوم من المؤمنين، ويكون دمهما ومالهما مصونين من الإعتداء. عقيدة المرجـئة:

لا ـ تجـد للمرجئـة رأيـاً خاصّاً فى أبواب المعارف والعقائـد سوى باب الايمان والكفر، فكلامهم يـدور حول هـذين الموضوعين وأسّ نظريّتهم أنّ الايمـان هوالتصـديق بـالقلب، أو التصـديق بـالقلب والإقـرار باللسـان، أو مـا يقرب من ذلـك، فـأخرجوا العمـل من حقيقة الايمان، واكتفوا بالتصـديق القلبى ونحوه ويترتّب على ذلك الأصل اُمور: ١ـ إنّ الإيمان لا يزيـد ولا ينقص، لأنّ أمر التصديق دائر بين الوجود والعـدم، ومثله تفسير الإيمـان بالإقـرار باللسـان، فهو أيضـاً كـذلك وليس العمـل داخلاً فى حقيقته حتّى يقال: إنّ العمل يكثر ويقـلّ وسـيوافيك نظرنا فيه. ٢ـ إنّ مرتكب الكبيرة مؤمن حقيقـة، لكفايـة التصـديق القلبى أو الإقرار باللسـان فى الإتصـاف بالايمـان، وهؤلاء فى هذه العقيدة يخالفون الخوارج والمعتزلة. أمّا الاُولى: ( ٨٢ )
فلأـنّهم يعـدّون العمـل عنصـراً مؤثراً فى الايمـان بحيث يكون تـارك العمل كافراً، وقـد اشـتهر عنهم بأنّ مرتكب الكبائر كافر، وليس المؤمن إلاّ من تحرّز من الكبائر. وأمّا الثانيـة: فلأنهّم يعتقـدون أنّ مرتكب الكبيرة فى منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر. والمعتزلة أخفّ وطأة من الخوارج، وإن كانت الطائفتان مشتركتين فى إدخال العمل فى حقيقـة الايمان. ٣ـ إنّ مرتكب الكبيرة لا يخلّد فى النار وإن لم يتب، ولا يحكم عليه بالوعيـد والعـذاب قطعاً لاحتمال شـمول عفوه سـبحانه له، خلافاً للمعتزلـة الّذين يرون أنّ صاحب الكبيرة يسـتحقّ العقوبـة إذا لم يتب وإنّ من مات بلا توبة يدخل النّار، وقد كتبه الله على نفسه فلا يعفو(١). هذه عقيدة المرجئة عرضناها على وجه الإجمال. وقـد تأثّر أهل السـنّة ببعض هـذه الفروع كالقول بعدم تخليد عصاة المؤمنين فى النار، وجواز تخلّف الوعيد دون الوعد. وهيهنـا سؤال وهو أنّه إذا كانت حقيقـة الإرجاء هو الاكتفاء فى الحكم بالايمان بالتصـديق القلبى، أو الإقرار باللسان، فما هو الوجه فى لعنهم والتبرّى منهم، اذ ليست هذه النظرية بمجرّدها سـبباً للّعن والتحاشى والتبرّى بهذه الدرجة. والإجابة عنه: هى إنّ التبرّى منهم ليس لأجـل هـذه النّظريـة، بـل لأجـل أنهّـم جرّدوا الأعمـال مـن الايمـان ولم يعتقـدوها من الفرائض(٢) ولـم يتقيّـدوا بهـا فى مجـال الفعل والترك،ولأجل ذلك أصبح الايمان عندهم يتلخّص فى التصديق القلبى،والإقرار اللّفظى. ولا يخفى أنّ هذه العقيدة خاطئة جدّاً، إذ لو صحّت فعندئـذ لاـ يتجـاوز الايمان عن التصـديق القلبى أو الإقرار باللسان، فما أسـهل الإسـلام وأيسـره لكلّ من انتسب إليه ولو انتساباً شكليّاً. ـــــــــــــ ١ . ذكر الشـيخ الأشـعرى فروعاً آخر لهم فى هذا المجال. لاحظ مقالات الإسـلاميين ص ١٢۶ ـ ١۴٧. ٢ . كنز الفوائد ص ١٢٥ ط بيروت.
( ٨٣ )

قال الصاحب بن عبّاد: ادّعت المرجئة أنّ قاتل النفس بغير الحقّ، وسارق المال، ومخيف السـبل ومرتكب الزنا، وشارب الخمر، لايقطع أنّهم من أهل النار، وإن ماتوا مصـرّين. وقالت العدليّـة: بل هم من أهل النار مخلّدون لا يجدون عنها حولًا، لأنّ الله أخبر ( وَ إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِى جَحِيم) (الانفطار/١۴) ولم يخصّ فـاجراً عن فـاجر، فقـال عزّ وجلّ: (إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِى نَعِيم * وَإِنَّ الفُجّارَ لَفِى جَحِيمٌ *يَصْـلَوْنَهَا يَوْمَ الـدّين * وَ مَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ) (الانفطار/١٣ ـ ١۶) وقال تعالى: (وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِداً فِيهَا وَ غَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً)(النساء/٩٣) فـإن قـالوا فقـد قـال الله تعـالى: (إِنَّ اللّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْـرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذِلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ) (النساء/۴٨) فالجواب أنّه تعالى قال فى هذه الآية: « لمن يشاء» والمشيئة مغيّبة عنّا، إلى أن نعرفها بالأدلّة، وقد بيّن «من يشاء» بقوله: (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ) (النساء/٣١) فهو يكفّر الصغائر بتجنّب الكبائر، والكبائر بالتوبة، قال سبحانه : (وَ أَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَ أَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلُ أَنْ يَأْتِيَكُمُ العَذَابُ ثُمَّ لا تُنْصَرُونَ) (الزمر/۵۴)(١). وهنا وجه آخر للعنهم وهو يرجع إلى قولهم بالإرجاء بالمعنى الأوّل أعنى التوقّف فى أمر الامام علىّ أمير المؤمنين ـ عليه السـلام ـ وعـدم الحكم بشـىء فيه من الإيمان وضدّه. وأىّ مصـيبة أعظم من التوقّف فى ايمـان أخى رسول الله صـلَّى الله عليه و آله و سـلَّم وصـنوه ووزيره، وهو الصـدّيق الأـكبر، وأوّل المؤمنين. قـال ـ صلوات الله عليه ـ «ولقـد كنت أتّبعه (الرسول) اتّباع الفصـيل أثر اُمّه، يرفع لى فى كلّ يوم من أخلاقه علماً، ويأمرنى بالاقتداء به. ولقد كان يجاور فى كلّ سـنة بـ(حراء)، فأراه ولا يراه غيرى، ولم يجمع بيت واحـد يومئـذ فى الإسـلام غير رسول اللّهصـلَّى الله عليه و آله و سلَّم وخديجـة وأنا ثالثهما. أرى نور الوحى والرسالـة وأشمّ ريح النبوّة»(٢). ــــــــــــــ ١ . الابانـة عن مذهب أهل العدل بحجج

القرآن والعقل للصاحب (۳۸۵هـ) ص ۲۳ المطبوع ضمن نفائس المخطوطات. ۲ . نهج البلاغة: الخطبة القاصعة ج ۳ ص ۱۶۱ ـ ۱۸۲ بالرقم ۱۸۷.

( ۸۴ )

أفى مثله يتوقّف الإنسان المنصف فى الحكم بإيمانه؟ فإن كنت لاتدرى فتلك مصيبة * وإن كنت تدرى فالمصيبة أعظم إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تبيين حقيقة الإيمان وتحديده لغةً وكتاباً وسنّةً. آراء ونظريات حول الإيمان:

اختلف العلماء فى ماهيّة الإيمان ولهم أقوال أربعة نعرضها مع التحليل: ۱ـ الايمان هو معرفة الله بالقلب فقط، وإن أظهر اليهوديّة، والنصرانية، وسائر أنواع الكفر بلسانه، فإذا عرف الله بقلبه فهو مؤمن. نسب إلى الجهم بن صفوان وغيره. ۲ـ إنّ الايمان هو إقرار باللّسان بالله تعالى وشريعته، وإن اعتقد الكفر بقلبه، فإذا فعل ذلك فهو مؤمن، وهو قول محمد بن كرّام السجستانى. ۳ـ الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وأنّ الأعمال ليست إيماناً، ولكنّها شرائع الايمان، وهو قول جماعة من الفقهاء وهو الأقوى كما سيوافيك. ۴ـ الايمان هو المعرفة بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح، وأنّ كلّ طاعة واجبة، بل الأعمّ منها ومن النافلة فهى إيمان وكلّما ازداد الإنسان عملًا إزداد ايماناً، وكلّما نقص نقص إيمانه(۱). وإليك تحليل الآراء والأقوال: ما هوالايمان لغةً وكتاباً:

إنّ الإيمان لغة هو التصديق، وهو على وزن «إفعال» من الأمن بمعنى سكون النفس واطمئنانها لعدم وجود سبب الخوف، فحقيقة قوله «آمن به» : أذعن به، وسكنت نفسه، واطمأنّت بقبوله فيؤول «الباء» فى الحقيقة إلى السببية، وهو تارة يتعدّى ـــــــــــــــــــ ۱ . الفصل ج ۳ ص ۱۸۸، ونسب إلى محمد بن زياد الحريرى الكوفى قول خامس ساقط جداً، ومن شاء فليرجع إليه.

( ۸۵ )

بالباء كما فى قوله تعالى: (آمنّا بما أنْزَلْت) «آل عمران/۵۳) وأُخرى باللام كقوله سبحانه: (وما أنتَ بِمُؤْمِن لَنا)(يوسف/۱۷) وقوله تعالى: (فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ)(العنكبوت/۲۶). فإذا كان الإيمان بمعنى التّصديق لغة، فهل يكفى التصديق لساناً فقط، أو جناناً فقط، أو لا يكفى هذا ولا ذاك، بل يشترط الجمع، والظّاهر من الكتاب العزيز هو الأخير. فالإيمان بمقتضى الآيات عبارة عن التّصديق بالقلب، الظّاهر باللسان، أو ما يقوم مقامه، ولا يكفى واحد منهما وحده. أمّا عدم كفاية التصديق القلبى فلقوله تعالى: (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُم ظُلْماً وَ عُلُوّاً) (النمل/۱۴) وقوله سبحانه: (فَلَمّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ) (البقرة/۸۹) فأثبت لليهود المعرفة وفى الوقت نفسه الكفر. وهذا يعرب عن أنّ الاستيقان النفسانى لا بدّ له من مظهر كالإقرار باللسان، أو الكتابة، أو الإشارة كما فى الأخرس. ويمكن أن يقال إنّه يكفى التّصديق القلبى، ولكنّ الإنكار باللسان مانع، فلو علم أنّه مذعن قلباً، ولم ينكره لساناً، لكفى فى الحكم بالايمان، كما كفى فى تحقّقه واقعاً. وأمّا عدم كفاية التّصديق اللّسانى فلقوله تعالى : (قَالَتِ الأعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الإيمَانُ فِى قُلوبِكُمْ) (الحجرات/۱۴) والأعراب صدّقوا بألسنتهم، وأنكروه بقلوبهم أو شكّوا فيه. وهؤلاء جروا فى توصيف أنفسهم بالايمان على مقتضى اللّغة، وادّعوا أنّهم مصدّقون قلباً وجناناً، فردّ الله عليهم بأنّهم مصدّقون لساناً، لا جناناً، وأسماهم مسلمين، ونفى كونهم مؤمنين. وعلى ضوء هذه الآيات يتبيّن فساد القولين الأولين وتظهر قوةّ القول الثالث وهو كون الايمان لغة: هو التّصديق القلبى، لكنّ الكتاب العزيز دلّ على عدم كفاية التصديق القلبى وأنّه يشترط أن يكون معه إقرار أو ما يقوم مقامه من الكتابة والإشارة يدلّ على التسليم الباطنى، وقد عرفت ما احتملناه أخيراً. وأمّا الأثر المترتّب على الإيمان بهذا المعنى فى الدنيا فهو حرمة دمه وعرضه وماله ( ۸۶ )

إلاّ أن يرتكب قتلًا أو يأتى بفاحشة.وأمّا الأثر المترتّب عليه فى الآخرة فهو صحّة أعماله واستحقاق الثواب عليها ـ لو قام بها ـ وعدم الخلود فى النار، واستحقاق العفو والشفاعة. وأمّا السّعادة الأُخرويّة فهى رهن العمل كما يأتى بيانه. فمن صدّق لساناً وجناناً، ولكن تجرّد عن العمل والامتثال، فهو مؤمن فاسق، وليس بكافر (خلافاً للخوارج) ولا هو فى منزلة بين المنزلتين أى بين الايمان والكفر (خلافاً للمعتزلة) ولا يكفى فى النّجاة، بل ـ إن لم يتب ـ يدخل النار ويعذّب فيها. وهذه هى النقطة الّتى يفترق فيها أهل الحقّ عن

المرجئة، فإنّهم يقولون إنّ التصديق لساناً أو جناناً أو معاً، يكفى فى النجاة من النار و دخول الجنّة، ويثيرون فى العصاة روح الطغيان على المُثل والأخلاق، اعتماداً على أنّهم مؤمنين وإن فعلوا الكبائر وارتكبوا الموبقات. هذا هو الحقّ القراح، وإليك تحليل أدلّة سائر الأقوال على ضوء الأقوال الّتى سردناها فى صدر البحث. هل الايمان هو التصديق القلبى؟

استدلّ القائل بأنّ الإيمان هو التّصديق القلبى مضافاً إلى ما مرّ من الآيات فى صدر البحث(۱) بأنّ القرآن نزل بلسان عربىّ مبين، وخاطبنا الله بلغة العرب، وهو فى اللغة التصديق، والعمل بالجوارح لايسمّى ايماناً. يلاحظ عليه: أنّه يكفى فى إثبات خروج العمل عن حقيقة الايمان، وأمّا كون التصديق بالقلب كافياً فى صدق الايمان فلا يثبته، كيف وقد دلّت الآية على أنّ الجحد لساناً أو بغيره، والاستيقان قلباً يوجب دخول الجاحد فى عداد الكفّار. قال سبحانه: (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا ظُلْماً وَعُلُوّاً) (النمل/۱۴). ـــــــــــــــ

۱ . (وما أنت بمؤمن لنا) (يوسف / ۱۷) (ف آمن له لوط) (العنكبوت / ۲۶).

( ۸۷ )

غاية ما يمكن أن يقال ما عرفت من أنّ التصديق القلبى كاف فى تحقّق الايمان، والجحد لساناً مانع، فلو تحقّق التصديق القلبى ولم يقترن بالجحد عناداً لكفى فى كون الرجل مؤمناً ثبوتاً وواقعاً، وأمّا الحكم بكونه مؤمناً إثباتاً فيحتاج إلى إظهاره باللسان، أو بالعمل، أو العلم بكونه معتقداً بطريق من الطّرق. ثمّ إنّ ابن حزم الظاهرى (ت۴۵۶هـ) أورد على هذا القول بوجهين: الأوّل: أنّ الإيمان فى اللغة ليس هو التصديق، لأنّه لا يسمّى التصديق بالقلب دون التصديق باللسان ايماناً فى لغة العرب، وما قال قطّ عربىّ إنّ من صدّق شيئاً بقلبه فأعلن التكذيب بلسانه، أنّه يسمّى مصدّقاً به ولا مؤمناً به. وكذلك ما سمّى قطّ التصديق باللسان دون التصديق بالقلب إيماناً فى لغة العرب أصلاً. الثانى: لو كان ما قالوه صحيحاً لوجب أن يطلق إسم الايمان لكلّ من صدّق بشىء ما، ولكان من صدّق بإلهيّة الحلاّج والمسيح والأوثان مؤمنين، لأنّهم مصدّقون بما صدّقوابه(۱). يلاحظ عليه: أنّ الوجه الأوّل صحيح لو رجع إلى ما ذكرنا من كون الإنكار باللسان مانعاً وإلاّ فلو صدّق قلباً ولم ينكره بلسانه فهو مؤمن لغةً وقرآناً. غير أنّ الحكم فى مقام الإثبات يحتاج إلى الدليل من الإقرار باللسان، أو الكتابة باليد، أو الإشارة بالجوارح. وأمّا الوجه الثّانى، فهو من الوهن بمكان لا يحتاج إلى البيان وكم لهذا الرجل من كلمات واهية. أضف إليه ما فى كتابه من بذاءة فى الكلام وتحرّش بالسباب وتحكّك بالوقيعة. هل الايمان هو الإقرار باللسان؟

إنّ النبى صلَّى الله عليه و آله و سلَّم وأصحابه ومن بعدهم، اتّفقوا على أنّ من أعلن بلسانه بشهادة ـــــــــــــــ ۱ . الفصل: ج ۳، ص ۱۹۰

( ۸۸ )

الإسلام فإنّه عندهم مسلم محكوم له بحكم الإسلام. أضف إليه قول رسول الله صلَّى الله عليه و آله و سلَّم فى السوداء «اعتقها فإنّها مؤمنة»(۱) يلاحظ عليه: أنّ الحكم لهم بالايمان كان بحسب الظّاهر لا الحكم بأنّه مؤمن عند الله واقعاً، ولذلك لو علم عدم مطابقة اللّسان مع الجنان يحكم عليه بالنفاق. قال سبحانه: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللّهِ وَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ)(البقرة/۸). ولمّا كان الرسول وأصحابه مأمورين بالحكم بحسب الظاهر قال رسول اللّهصلَّى الله عليه و آله و سلَّم: «أُمرت أن أُقاتل الناس حتّى يشهدوا أن لا إله الاّ الله ويؤمنوا بما اُرسلت به، فإذا عصموا منّى دماءهم وأموالهم إلاّ بحقّها، وحسابهم على الله» وبذلك يظهر وجه حكمهصلَّى الله عليه و آله و سلَّم فى السوداء «بأنّها مؤمنة». روى ابن حزم عن خالد بن الوليد أنّه قال: ربّ رجل يقول بلسانه ما ليس فى قلبه، فقال صلَّى الله عليه و آله و سلَّم: إنّى لم اُبعث لأشقّ عن قلوب الناس. إلى هنا تبيّن فساد القولين الأوّلين، وأنّ الحقّ هو القول الثالث، وعرفت الأثر المترتّب عليه، إنّما المهم هو نقد القول الرابع الّذى يجعل العمل جزءاً من الإيمان وإليك البحثفيه: ليس العمل جزءاً من الايمان:

إذا كانت المرجئة فى جانب التّفريط، فالخوارج المكفّرة لمرتكبى الكبائر، والمعتزلة القائلة بأنّ من فقد العمل، فهو فى منزلة بين

المنزلتين، لا ـ مؤمن ولا كافر، فى جانب الإفراط. فإنّ الذكر الحكيم ـ مع الدعوة المؤكّدة إلى العمل ـ لايرى العمل جزءاً من الإيمان بل يعطفه عليه، ويراه كمالاً له، لا عنصراً دخيلاً فيه. ويكفى فى ذلك الآيات التالية: ـــــــــــــ ۱ . نفس المصدر ، ص ۲۰۶. ( ۸۹ )

۱ـ (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ) (البقرة/۲۷۷) فالعطف يقتضى المغايرة، فلو كان العمل داخلاً فيه لزم التكرار، واحتمال كون المقام من قبيل ذكر الخاص بعد العام يحتاج الى وجود نكتة لذكره بعده، إلّا أن يقال: إنّ الصالحات جمع معرّف يشمل الفرض والنفل، والقائل بكون العمل جزءاً من الإيمان يريد بها خصوص فعل الواجبات واجتناب المحرّمات، فحينئذ يصحّ عطف الخاص على العام لحصول المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه. نعم، الآية تصلح دليلاً على ردّ مقالة من جعل مطلق العمل ـ فرضاً كان أو نفلاً ـ جزءاً من الإيمان. ۲ـ (وَ مَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ) (طه/۱۱۲) والجملة حالية والمقصود: عمل صالحاً حال كونه مؤمناً، وهذا يقتضى المغايرة. ۳ـ (وَ إِنْ طائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِى تَبْغِى حَتَّى تَفِىءَ إِلَى أَمْرِ اللّهِ) (الحجرات/۹) فأطلق المؤمن على الطائفة العاصية وقال ما هذا معناه: «فان بغت احدى الطائفتين من المؤمنين على الطائفة الأُخرى منهم» إلّا أن يقال: إنّ اطلاق المؤمن بلحاظ حال التلبّس أى بما أنّهم كانوا مؤمنين قبل القتال، لا بلحاظ حال الجرى والتكلّم. ۴ـ (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصّادِقِينَ) (التوبة/ ۱۱۹). فأمر الموصوفين بالايمان، بالتقوى، أى الاتيان بالطاعات والاجتناب عن المحرّمات، فدلّ على أنّ الايمان يجتمع مع عدم التقوى وإلّا كان الأمربه لغواً وتحصيلاً للحاصل، إلّا أن يحمل الأمر على الإستدامة فيخرج عن كونه تحصيلاً للحاصل. ۵ـ الآيات الدالّة على كون القلب محلاّ ً للايمان. منها قوله تعالى: (أُولئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ) (المجادلة /۲۲). ولو كان العمل جزءاً منه لما كان القلب محلا لجميعه. وقوله سبحانه : (وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِى ( ۹۰ ) قُلُوبِكُمْ)(الحجرات/۱۴) وقوله تعالى: (وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالإِيمَانِ)(النحل/۱۰۶).

۶ ـ آيات الطّبع والختم، فإنّها تشعر بأنّ محلّ الإيمان هو القلب، ولأجل ذلك من طبع أو ختم على قلبه لا يؤمن أبداً. قال تعالى: (أُولئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهِم) (النحل/۱۰۸) وقال سبحانه: (وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللّهِ)(الجاثية/۲۳). فإن قلت: دلّ الكتاب على أنّ الايمان عبارة عن التصديق الظّاهر بالإقرار باللّسان أو نحوه. فعندئذ كيف يكون محلّه هو القلب مع أنّ جزءاً منه الإظهار باللّسان ونحوه. قلت: قد عرفت أنّ الايمان لغة هو التّصديق قلباً، غاية الأمر دلّ الدّليل على عدم كفايته إذا أنكره وجحده باللّسان وإن أذعن به فى القلب. بل يمكن أن يقال: إنّ الايمان هو التّصديق المورث للسكون والسكينة والتسليم. والجاحد بلسانه لا تحصل له تلك الحالة وإن حصل له العلم، لكن ليس كلّ علم ملازماً للإيمان بل هو أخصّ منه. ولأجل ذلك قال سبحانه: (فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِى أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً)(النساء/۶۵) فالايمان هو المعرفة المورثة للسكون، الباعثة إلى التسليم، ولا تحصل تلك الحالة للجاحد الحاقد. هذا هو مقتضى الكتاب، ويؤيّده الإجماع حيث جعلوا الإيمان شرطاً لصحّة العبادات، ولا يكون الشىء شرطاً لصحّة جزئه. وأمّا السنّة فهناك روايات تدلّ على أنّ الإقرار المقترن بالعرفان، ايمان. وإليك بعضها: روى الصدوق بسند صحيح عن جعفر الكناسى قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما أدنى ما يكون به العبد مؤمناً؟ قال: يشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً عبده و ( ۹۱ ) رسوله، ويقرّ بالطّاعة، ويعرف إمام زمانه، فإذا فعل ذلك فهو مؤمن(۱). ومثله غيره. وأمّا زيادة الايمان ونقصانه، فالظّاهر من المتكلّمين أنّ الإيمان لو كان هو التّصديق فلا يزيد ولا ينقص، بخلاف ما لو جعلنا العمل جزءاً منه فهو يزيد وينقص بزيادته ونقصانه. والتّحقيق ـ كما سيأتى ـ خلافه، فهو على كلا القولين يزيد وينقص، لأنّ التصديق ذو مراتب، والتسليم مثله ذو درجات، وليس تسليم الرسول صلّى الله عليه و آله و سلّم لله، ولأحكامه، ولفروضه، ولسننه، أو معرفتهم، وإذعانهم كتسليم ومعرفة سائر الناس، ومن أنكر ذلك فإنّما ينكره بلسانه ولكن قلبه مطمئنّ ببطلانه. هل العمل جزء من الايمان؟

احتجّ القائل بأنّ العمل جزء من الإيمان بآيات: ۱ ـ قوله سبحانه: (هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيماناً مَعَ إِيْمَانِهِمْ)

(الفتح/۴). ولو كانت حقيقة الايمان هى التّصديق، لما قبل الزيادة والنقيصة، لأنّ التصديق أمره دائر بين الوجود والعدم. وهذا بخلاف ما لو كان العمل جزءاً من الايمان. فعندئذ يزيد وينقص حسب زيادة العمل ونقيصته. والزيادة لا تكون إلاّ فى كمّية عدد لا فى ما سواه، ولا عدد للاعتقاد ولا كمّية له (۲). يلاحظ عليه: أنّ الايمان بمعنى الإذعان أمر مقول بالتّشكيك. فلليقين مراتب، فيقين الإنسان بأنّ الإثنين نصف الأربع، يفارق يقينه فى الشدّة والظهور، بأنّ نور القمر مستفاد من الشّمس، كما أنّ يقينه الثانى، يختلف عن يقينه بأنّ كلّ ممكن فهو زوج ــــــــــــــــ ۱ . البحار (ج ۶۶: ص ۱۶) كتاب الايمان والكفر نقلاً عن (معانى الاخبار). ۲ . الفصل ج ۳ ص ۱۹۴.

( ۹۲ )

تركيبى له ماهيّة ووجود، وهكذا يتنزّل اليقين من القوّة إلى الضّعف، إلى أن يصل إلى أضعف مراتبه الّذى لو تجاوز عنه لزال وصف اليقين، ووصل إلى حدّ الظنّ، وله أيضاً مثل اليقين درجات ومراتب، ويقين الإنسان بالقيامة ومشاهدها فى هذه النشأة ليس كيقينه بعد الحشر والنشر، ومشاهدتها بأُمّ العين. قال سبحانه: (لَقَدْ كُنْتَ فِى غَفْلَة مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ اليَومَ حَدِيد) (ق/۲۲) فمن ادّعى بأنّ أمر الايمان بمعنى التّصديق والإذعان، دائر بين الوجود والعدم، فقد غفل عن حقيقته ومراتبه. فهل يصحّ لنا أن ندّعى أنّ ايمان الأنبياء بعالم الغيب، كإيمان الانسان العادى، مع أنّ مصونيّتهم من العصيان والعدوان رهن علمهم بآثار المعاصى وعواقبه، الّذى يصدّهم عن اقتراف المعاصى وارتكاب الموبقات. فلو كان إذعانهم كإذعان سائر الناس، لما تميّزوا بالعصمة عن المعصية. وما ذكره من أنّ الزيادة تستعمل فى كمّية العدد منقوض بآيات كثيرة استعملت الزيادة فيها فى غير زيادة الكمّية. قال سبحانه: (وَ يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَ يَزِيدُهُمْ خُشُوعاً)(الاسراء /۱۰۹). وقال: (وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِى هَذَا القُرآنِ لِيَذَّكَّرُوا وَ مَا يَزِيدُهُمْ إلاّ نُفُوراً)(الاسراء/۴۱). والمراد شدّة خشوعهم ونفورهم، لا كثرة عددهما، إلى غير ذلك من الآيات الّتى استعمل فيها ذلك اللّفظ فى القوّة والشدّة لا الكثرة العدديّة. ۲ ـ قوله سبحانه: (وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ) (البقرة/۱۴۳) وإنّما عنى بذلك صلاتهم إلى بيت المقدس قبل أن تنسخ بالصّلاة إلى الكعبة. يلاحظ عليه: أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، ولا نشكّ فى أنّ العمل أثر للاذعان وردّ فعل له، ومن الممكن أن يطلق السبب ويراد به المسبّب. إنّما الكلام فى أنّ الإيمان لغةً وكتاباً موضوع لشىء جزؤه العمل وهذا ممّا لا يثبته الإستعمال. أضف إليه أنّه لو أخذنا بظاهرها الحرفى، لزم أن يكون العمل نفس الايمان لا جزءاً منه، ولم يقل به أحد. ۳ـ قوله سبحانه: (فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِى أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً ممّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً) (النساء/۶۵). أقسم سبحانه ( ۹۳ ) بنفسه أنّهم لا يؤمنون إلاّ بتحكيم النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم والتسليم بالقلب وعدم وجدان الحرج فى قضائه. والتحكيم غير التصديق والتسليم، بل هو عمل خارجى. يلاحظ عليه: أنّ المنافقين ـ كما ورد فى شأن نزول الآية ـ كانوا يتركون النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم ويرجعون فى دعاويهم إلى الأحبار و ـ مع ذلك ـ كانوا يدّعون الايمان بمعنى الإذعان والتسليم للنّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم، فنزلت الآية بأنّه لايقبل منهم ذلك الإدّعاء حتّى يرى أثره فى حياتهم وهو تحكيم النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم فى المرافعات، والتسليم العملى أمام قضائه، وعدم إحساسهم بالحرج ممّا قضى. وهذا ظاهر متبادر من الآية وشأن نزولها. فمعنى قوله سبحانه: (فلا وربّك لا يؤمنون)، أنّه لا يقبل ادّعاء الايمان منهم إلاّ عن ذلك الطّريق.وبعبارة ثانية ;إنّ الآية وردت فى سياق الآيات الآمرة بإطاعة النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم قال سبحانه: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُول إلاّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّهِ)(النساء/۶۴) والمنافقون كانوا يدّعون الايمان، وفى الوقت نفسه كانوا يتحاكمون إلى الطّاغوت. فنزلت الآية، وأعلنت أنّ مجرّد التصديق لساناً ليس إيماناً. بل الايمان تسليم تامّ باطنى وظاهرى.فلا يستكشف ذلك التسليم التامّ، إلاّ بالتسليم للرّسول ظاهراً، وعدم التحرّج من حكم الرّسول باطناً، وآية ذلك ترك الرُّجوع إلى الطّاغوت ورفع النزاع إلى النّبى، وقبول حكمه بلا حرج. فأين هو من كون نفس التحكيم جزءاً من الإيمان؟ ۴ـ قوله سبحانه: (وَللّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ سَبِيلاً وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّهَ غَنِيٌّ عَنِ العَالَمِينَ) (آل عمران/۹۷) سمّى سبحانه تارك الحجّ كافراً. يلاحظ عليه: أنّ المراد إمّا كفران النّعمة وأنّ ترك المأمور به كفران لنعمة الأمر، أو كفر الملة لأجل جحد

وجوبه. ۵ـ قوله سبحانه: (وَمَا اُمِرُوا إلاّ لِيَعْبُدُوا اللّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَ يُقِيمُوا الصَّلوةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكَوةَ وَ ذَلِكَ دِينُ القَيِّمَةِ) (البيّنة/۵). والمشار اليه بلفظة «ذلك» جميع ما جاء بعد «إلاّ» من إقامة الصّلاة وإيتاء الزّكاة، فدلّت هذه الآية على دخول العبادات فى ماهية الدين. ( ۹۴ )

والمراد من الدّين، هو الإسلام لقوله سبحانه (إنّ الدِّينَ عِنْدَ اللّهِ الإسلام)(آل عمران/۱۹). وعلى ضوء هذا، فالعبادات داخلة فى الدّين حسب الآية الأُولى، والمراد من الدين هو الإسلام حسب الآية الثانية، فيثبت أنّ العبادات داخلة فى الإسلام، وقد دلّ الدّليل على وحدة الإسلام والإيمان وذلك بوجوه: الف ـ الإسلام هو المبتغى لقوله: (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسْلام دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ)(آلعمران / ۸۵) والايمان أيضاً هو المبتغى، فيكون الإسلام والايمان متّحدين. ب ـ قوله سبحانه: (يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إسْلامَكُمْ بَلِ اللّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أنْ هَدَاكُمْ للإيمانِ إنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (الحجرات / ۱۷) فجعل الاسلام مرادفاً للايمان. ج ـ قوله سبحانه: (فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ المؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْت مِنَ المُسْلِمِينَ) (الذاريات / ۳۵ ـ ۳۶) وقد اُريد من المؤمنين والمسلمين معنى واحداً، فهذه الآيات تدل على وحدة الإسلام والايمان. فإذا كانت الطّاعات داخلة فى الإسلام فتكون داخلة فى الإيمان أيضاً لحديث الوحدة(۱). يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه من المحتمل قوياً أن يكون المشار إليه فى قوله (وذلك دين القيّمة) هو الجملة الأُولى بعد «إلاّ» أعنى (ليعبدوا الله مخلصين له الدّين) لا ـ جميع ما وقع بعدها من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والمراد من قوله (ليعبدوا الله مخلصين له الدين) هو إخلاص العبادة لله، كإخلاص الطّاعة(۲) له، والشّاهد على ذلك قوله سبحانه: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّين حَنِيفاً فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِى فَطَرَ النّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذِلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النّاسِ لا يَعْلَمُونَ)(الروم / ۳۰). فإنّ وزان قوله (ذلك الدّين القيّم) وزان قوله (ذلك دين القيّمة)والمشار إليه فى الجملة الأُولى هو ـــــــــــــ ۱ . الفصل: ج ۳ ص ۲۳۴ ، والبحار: ج ۶۶ ص ۱۶ ـ ۱۷. ۲ . المراد من الدين فى قوله «مخلصين له الدين» هو الطاعة.

( ۹۵ )

الدّين الحنيف الخالص عن الشرك، بإخلاص العبادة والطّاعة له سبحانه. ثانياً: يمنع كون العبادات داخلة فى الإسلام حتّى فى قوله سبحانه: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّهِ الإسلام) وقوله تعالى: (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسلامِ دِيناً...) لأنّ المراد منه هو التّسليم أمام الله وتشريعاته، بإخلاص العبادة والطّاعة له فى مقام العمل دون غيره من الأوثان والأصنام، وبهذا المعنى سمّى إبراهيم «مسلماً» فى قوله تعالى: (مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيّاً ولانَصْرانِياً وَلكِنْ حَنِيفاً مُسْلِماً وَ مَا كَانَ مِنَ المُشْرِكِينَ)(آل عمران / ۶۷) وبهذا المعنى طلب يوسف من ربّه أن يميته مسلماً قال سبحانه حكاية عنه: (تَوَفَّنِى مُسْلِماً وَأَلْحِقْنِى بِالصّالِحِينَ) (يوسف / ۱۰۱) إلى غير ذلك من الآيات الواردة حول إخلاص العبادة له، والتجنّب من الشّرك، فلو فرض أنّ العبادة داخلة فى مفهوم الدّين،فلا دليل على دخولها فى مفهوم الإسلام. ثالثاً: نمنع كون الإسلام والايمان بمعنى واحد، فالظّاهر من الذّكر الحكيم اختلافهما مفهوماً. قال سبحانه: (قَالَتِ الأعْرَابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلِكنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمّا يَدْخُلِ الإيمَانُ فِى قُلوبِكُمْ) (الحجرات / ۱۳) فلو استعمل الإسلام أو المسلمين واُريد منهما الإيمان والمؤمنين فى مورد أو موردين، فهو لوجود قرينة تدلّ على أنّ المراد من العامّ هو الخاصّ. إلى غير ذلك من الآيات الّتى جمعها ابن حزم فى «الفصل»(۱) ولا ـ دلالة فيها على ما يرتئيه، والإستدلال بهذه الآيات يدلّ على أنّ الرّجل ظاهرىّ المذهب إلى النّهاية يتعبّد بحرفيّة الظواهر، ولا يتأمّل فى القرائن الحافّة بالكلام وأسباب النّزول. نعم هناك روايات عن أئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ تعرب عن كون العمل جزءاً من الإيمان وإليك بعضها: ۱ ـ روى الكراجكى عن الصّادق أنّه قال: «ملعون ملعون من قال: الإيمان قول ـــــــــــــ ۱ . الفصل: بكسر الفاء وفتح الصاد بمعنى النخلة المنقولة من محلّها الى محلّ آخر لتثمر، كقصعة وقصع.

( ۹۶ )

بلا عمل»(۱). ۲ ـ روى الكلينى عن أبى جعفر الباقر ـ عليه السلام ـ قال: «قيل لأمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ: من شهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً رسول الله كان مؤمناً؟ قال: فأين فرائض الله؟ قال: وسمعته يقول: كان علىّ ـ عليه السلام ـ يقول: لو كان الإيمان كلاماً لم

ينزل فيه صوم، ولا صـلاة، ولا حلال، ولا حرام، قال: وقلت لأبى جعفر ـ عليه السلام ـ: إنّ عندنا قوماً يقولون: إذا شهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً رسول الله فهو مؤمن قال: فلم يضـربون الحدود؟ ولم تقطع أيديهم؟ وما خلق الله عزّ وجلّ خلقاً أكرم على الله عزّ وجلّ من المؤمن، لأنّ الملائكـة خـدّام المؤمنين وأنّ جوار الله للمؤمنين، وأنّ الجنّة للمؤمنين، وأنّ الحور العين للمؤمنين، ثمّ قـال: فما بال من جحد الفرائض كان كافراً»(۲). والمراد من «جحد الفرائض» تركها عمداً بلا عذر، لا جحدها قلباً وإلاّ لما صلح للاستدلال. ۳ ـ روى الكلينى عن محمّد بن حكيم قال: قلت لأبى الحسن ـ عليه السلام ـ: الكبائر تخرج من الايمان؟ فقال: نعم وما دون الكبائر، قال رسول اللّهصلَّى الله عليه و آله و سلَّم: لا يزنى الزانى وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن(۳). ۴ ـ وروى أيضاً عن عبيد بن زرارة قال: دخل ابن قيس الماصر وعمر بن ذرّ ـ وأظنّ معهما أبو حنيفة ـ على أبى جعفر عليه السلام، فتكلّم ابن قيس الماصر فقال: إنّا لا نخرج أهل دعوتنا وأهل ملّتنا من الايمان فى المعاصى والذنوب. قال: فقال له أبو جعفر ـ عليه السلام ـ: يا ابن قيس أمّا رسول الله صلَّى الله عليه و آله و سلَّم فقد قال: لا ـ يزنى الزانى وهو مؤمن، ولا ـ يسرق السارق وهو مؤمن، فاذهب أنت وأصحابك حيث شئت(۴). ــــــــــــــــ ۱ . البحار ج ۶۹ ص ۱۹، الحديث ۱. ۲ . الكافى ج ۲ ص ۳۳، الحديث ۲، والبحار ج ۶۶ ص ۱۹، الحديث ۲. ۳ . الكافى ج ۲ ص ۲۸۴ ـ ۲۸۵، الحديث ۲۱. ۴ . الكافى ج ۲ ص ۲۸۵، الحديث ۲۲.

( ۹۷ )

۵ ـ وعن الرضا عن آبائه ـ صلوات الله عليهم ـ قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ: الايمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان وعمل بالأركان(۱). إلى غير ذلك من الرّوايات الّتى جمعها العلاّمة المجلسى ـ قدس سره ـ فى بحاره، باب«الايمان مبثوث على الجوارح»(۲). أقول: الظّاهر أنّها وردت لغاية ردّ المرجئة الّتى تكتفى فى الحياة الدينية بالقول والمعرفة، وتؤخّر العمل وترجو رحمته وغفرانه مع عدم القيام بالوظائف، وقد تضافر عن أئمّة أهل البيت ـ عليه السلام ـ لعن المرجئة. روى الكلينى عن الصادق ـ عليه السلام ـ أنّه قال: لعن الله القدريّة، لعن الله الخوارج، لعن الله المرجئة، لعن الله المرجئة، فقلت: لعنت هؤلاء مرّة مرّة ولعنت هؤلاء مرّتين قال: إنّ هؤلاء يقولون: إنّ قَتَلَتنا مؤمنون، فدماؤنا متلطّخة بثيابهم إلى يوم القيامة. إنّ الله حكى عن قوم فى كتابه: (ألاّ نُؤْمِنَ لِرَسُول حَتّى يَأْتِيَنا بِقُرْبَان تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِى بِالبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِى قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)قال: كان بين القاتلين والقائلين خمسمائة عام فألزمهم الله القتل برضاهم ما فعلوا(۳). وروى أيضاً عن أبى مسروق قال:سألنى أبو عبدالله ـ عليه السلام ـ عن أهل البصرة ما هم؟ فقلت: مرجئة وقدريّة وحروريّة، قال: لعن الله تلك الملل الكافرة المشركة الّتى لا تعبد الله على شىء(۴). إلى غير ذلك من الرّوايات الواردة فى ذمّ هذه الفرقة الّتى كانت تثير روح العصيان والتمرّد على الأخلاق والمثل بين الشباب، وتحرّضهم على اقتراف الذنوب والمعاصى رجاء المغفرة. ــــــــــــــــ ۱ . عيون أخبار الرضا ج ۱ ص ۲۲۶. ۲ . بحار الأنوار ج ۶۹ الباب ۳۰ من كتاب الكفر والايمان ص ۱۸ ـ ۱۴۹. ۳ . الكافى ج ۲، ص ۴۰۹، الحديث ۱. ۴ . الكافى، ج ۲، ص ۴۰۹، الحديث ۲. والآية ۱۸۳ من سورة آل عمران.

( ۹۸ )

والّذى يظهر من ملاحظة مجموع الأدلّة، هو أنّ الايمان ذو مراتب ودرجات، ولكل أثره الخاصّ. ۱ ـ مجرّد التصديق بالعقائد الحقّة، وقد عرفت ثمرته وهى حرمة دمه وعرضه وماله، وبه يناط صحّة الأعمال واستحقاق الثّواب، وعدم الخلود فى النار، واستحقاق العفو والشفاعة. ۲ ـ التصديق بها مع الاتيان بالفرائض الّتى ثبت وجوبها بالدّليل القطعى كالقرآن، وترك الكبائر الّتى أوعد الله عليها النّار، وبهذا المعنى أطلق الكافر على تارك الصلاة، ومانع الزّكاة، وتارك الحجّ، وعليه ورد قوله صلَّى الله عليه و آله و سلَّم «لا يزنى الزانى وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن» وثمرة هذا الايمان عدم استحقاق الإذلال والإهانة والعذاب فى الدنيا والآخرة. ۳ ـ التصديق بها مع القيام بفعل جميع الواجبات وترك جميع المحرّمات. وثمرته اللّحوق بالمقرّبين، والحشر مع الصّديقين وتضاعف المثوبات، ورفع الدّرجات. ۴ ـ نفس ما ذكر فى الدّرجة الثالثة لكن بإضافة القيام بفعل المندوبات، وترك المكروهات، بل بعض المباحات،

وهذا يختصّ بالأنبياء والأوصياء(۱). ويعرب عن كون الإيمان ذا درجات ومراتب، ما رواه الكلينى عن أبى عمرو الزبيرى عن أبى عبدالله ـ عليه السلام ـ فى حديث قال: «قلت: ألا تخبرنى عن الإيمان؟ أقولهو وعمل، أم قول بلا عمل؟ فقال: الايمان عمل كلّه، والقول بعض ذلك العمل، بفرض من الله بيّن فى كتابه، واضح نوره، ثابتة حجّته، يشهد له به الكتاب، ويدعوه إليه، قال: قلت: صفه لى جعلت فداك حتّى أفهمه، قال: الايمان حالات ودرجات وطبقات، ومنازل: فمنه التامّ المنتهى تمامه، ومنه النّاقص البيّن نقصانه، ومنه الراجح الزائد رجحانه. ـــــــــــــ ۱ . البحار ج ۶۹ ص ۱۲۶ ـ ۱۲۷.

( ۹۹ )

قلت:إن الايمان ليتمّ وينقص ويزيد؟ قال: نعم، قلت: كيف ذلك؟ قال: لأنّ الله تبارك وتعالى فرض الايمان على جوارح ابن آدم وقسّمه عليها وفرّقه فيها، فليس من جوارحه جارحة إلاّ وقد وكلت من الايمان بغير ما وكلت به اُختها... الخ»(۱). ويعرب عنه أيضاً ما رواه الصدوق عن أبى عبدالله ـ عليه السلام ـ قال: قال رسول اللّهصلّى الله عليه و آله و سلّم: ليس الايمان بالتحلّى، ولا بالتمنّى، ولكنّ الإيمان ما خلص فى القلب، وصدّقه الأعمال(۲). والمراد بالتحلّى التزيّن بالأعمال من غير يقين بالقلب، كما أنّ المراد من التمنّى هو تمنّى النجاة بمحض العقائد من غير عمل. وفى ما رواه النّعمانى فى كتاب القرآن عن أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ شواهد على ذلك التقسيم(۳). خاتمة المطاف

إنّ البحث فى أنّ العمل هل هو داخل فى الإيمان أم لا، وإن كان مهمّاً قابلًا للمعالجة فى ضوء الكتاب والسنّة، كما عالجناه، إلاّ أنّ للبحث وجهاً آخر لا تقلّ أهميته عن الوجه الأول وهو تحديد موضوع ما نطلبه من الآثار. فإذا دلّ الدليل على أنّ الموضوع لهذا الأثر أو لهذه الآثار هو نفس الاعتقاد الجازم، أو هو مع العمل، يجب علينا أن نتّبعه سواء أصدق الإيمان على المجرّد أم لا ؟ سواء كان العمل عنصراً مقوّماً أم لا ؟ مثلاً ;إنّ حقن الدماء وحرمة الأعراض والأموال يترتّب على الإقرار باللسان سواء أكان مذعناً فى القلب أم لا، ما لم تعلم مخالفة اللسان مع الجنان. ولأجل ذلك نرى أنّ كلّ عربىّ وعجمىّ وأعرابىّ وقروىّ أقرّ بالشهادتين عند الرسول الأكرم صلّى الله عليه و آله و سلّم حكم عليه ـــــــــــــ ۱ . البحار ج ۶۹ ص ۲۳ ـ ۲۴ لاحظ تمام الرواية وقد شرحها العلامة المجلسى. ۲ . البحار ج ۶۹ ص ۷۲ نقلاً عن معانى الاخبار ص ۱۸۷. ۳ . البحار ج ۶۹ ص ۷۳ ـ ۷۴ نقلاً عن تفسير النعمانى.

( ۱۰۰ )

بحقن دمه واحترام ماله. قال أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ: «اُمرت أن أُقاتل النّاس حتّى يقولوا لا إله إلاّ الله، فإذا قالوها فقد حرم علىّ دماؤهم وأموالهم»(۱). فهذه الآثار لا تتطلّب أزيد من الإقرار باللّسان ما لم تعلم مخالفته للجنان، سواء أصحّ كونه مؤمناً أم لا. وأمّا غير هذه من الآثار التى نعبّر عنه بالسعادة الأُخروية فلا شكّ أنّها رهن العمل، وأنّ مجرّد الاعتقاد والإقرار باللسان لا يسمن ولا يغنى من جوع. وهذا يظهر بالرجوع إلى الكتاب والسنّة. قال سبحانه: (إِنَّما الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ اُولئِکَ هُمُ الصّادِقُونَ)(الحجرات /۱۵). نرى أنّه ينفى الايمان عن غير العامل. وما هذا إلاّ لأنّ المراد منه، الإيمان المؤثّر فى السعادة الأخرويّة، وقال أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ: «لأنسبنّ الإسلام نسبة لم ينسبها أحد قبلى، الإسلام هو التسليم، والتسليم هو اليقين، واليقين هو التصديق والتصديق هو الإقرار، والإقرار هو الأداء والأداء هو العمل»(۲). فالإمام ـ عليه السلام ـ بصدد بيان الإسلام الناجع فى الحياة الأُخروية، ولأجل ذلك فسّره نهايةً بالعمل. ولكنّ الاسلام الّذى ينسلك به الانسان فى عداد المسلمين، ويحكم له وعليه ظاهراً ما يحكم للسائرين من المسلمين، تكفى فيه الشهادة باللّفظ ما لم تعلم المخالفة بالقلب، وعلى ذلك جرت سيرة النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم وأصحابه. فلو أوصلَنا السبر والدقّة إلى تحديد الايمان فهو المطلوب، وإلاّ فالمهمّ هو النّظر إلى الآثار المطلوبة وتحديد موضوعاتها حسب الأدلة سواء أصدق عليه الايمان أم لا،سواء أدخل العمل فى حقيقته أم لا كما تقدّم. هذا ما ذكرناه هنا عجالة، وسوف نميط السّتر عن وجه الحقيقة عند البحث عن عقيدة الطائفتين ـ المعتزلة والخوارج ـ فى مورد مرتكب الكبيرة، ونحدّد مفهوم الايمان فى ضوء الكتاب والسنّة. ـــــــــــــ ۱ . بحار الأنوار : ج ۶۸ ص ۲۴۲. ۲ . نهج البلاغة : قسم

الحكم ، الرقم ۱۲۵.

( ۱۰۱ ) المرجئة والفرق الأُخرى:

الانسان يتصوّر بادئ بدء أنّ المرجئة كسائر الطّوائف لهم آراء فى جميع المجالات الكلاميّة، خاصّة بهم، يفترقون بها عن غيرهم، ولكن سرعان ما يتبيّن له أنّ الأصل المقوّم للمرجئة هو مسألة تحديد الإيمان والكفر. وأمّا الموضوعات الأُخرى فليس لهم فيها رأى خاصّ. ولأجل ذلك تفرّقوا فى آخر أمرهم إلى فرق متبدّدة ومتضادّة. فترى مرجئياً يتّبع منهج الخوارج، ومرجئياً آخر يقتفى أثر القدريّة، وثالثاً يشايع الجبريّة. وما هذا إلّا لأنّ الإرجاء قام على أصل واحد وهو تحديد الايمان بالإقرار او باللسان أو المعرفة القلبية. وأمّا الأُصول الأُخرى فليس لهم فيها رأى خاصّ قطّ. وصار هذا سبباً لذوبانهم فى الفرق الاخرى وتفرّقوا على الفرق التالية: ۱ ـ مرجئة الخوارج، ۲ ـ مرجئة القدرية، ۳ ـ مرجئة الجبرية، ۴ ـ المرجئة الخالصة. وهذه الطّوائف بعضها بالنسبة إلى بعض على نقيض، فمرجئة القدريّة تقول بالاختيار والحريّة للانسان، ومرجئة الجبريّة تنكره. ومع ذلك كلّه فالطائفتان تستظلّان تحت سقف واحد، وهو الإرجاء، وإن اختلفوا فى سائر المسائل. نعم يوجد هناك مرجئة خالصة لم يتكلّموا بشىء فى بقيّة المسائل وذكر الشهرستانى لهم طوائف ستّ وهى: ۱ ـ اليونسيّة ۲ ـ العبيديّة ۳ ـ الغسّانيّة ۴ ـ الشعبانيّة ۵ ـ التومينية ۶ ـ الصالحيّة. وهؤلاء لم يتكلّموا إلاّ فى الارجاء واختلفوا فى تحديد الايمان بعد إخراج العمل منه، وتركوا البحث عن سائر الموضوعات، بخلاف الطّوائف الثلاث المتقدّمة. فإنّهم اشتركوا فى الإرجاء واختلفوا فى سائر الموضوعات. فمن مرجئىّ سلك مسلك الخوارج، يبغض عثماناً وعليّاً، ويناضل ضدّ الحكّام، إلى آخر يتفيّأ بفىء القدريّة يحترم الخلفاء الأربع، ويرى الانسان فاعلاً ـ مختاراً وفعله متعلّقاً بنفسه. إلى ثالث يركب مطيّة الجبر ويرى الإنسان أداة طيّعة للقضاء والقدر. ( ۱۰۲ ) شعراء المرجئة:

قد وجد بين المرجئة شعراء عبّروا عن عقيدتهم فى قصائدهم ونذكر هنا شاعرين: ۱ ـ ثابت بن قطنة. كان فى صحابة يزيد بن المهلّب يولّيه أعمالاً من أعمال الثغور، وقد روى أبو الفرج الإصفهانى قصيدة له فى أغانيه مستهلّها: يا هند فاستمعى لى أنّ سيرتنا * أن نعبد الله لم نشرك به أحداً نرجى الأُمور إذا كانت مشبهة * و نصدق القول فيمن جار أو عندا المسلمون على الاسلام كلّهموا * والمشركون استووا فى دينهم قددا و لا أرى أنّ ذنباً بالغ أحداً * م النّاس شركا إذا ما وحّدوا الصمدا لانسفك الدم إلاّ أن يراد بنا * سفك الدماء طريقا واحداً جددا من يتّق الله فى الدنيا فإنّ له * أجر التقىّ إذا وفّى الحساب غدا و ماقضى الله من أمر فليس له * ردّ و مايقض من شىء يكن رشدا كلّ الخوارج مُخط فى مقالته * ولو تعبّد فيما قال و اجتهدا أمّا علىّ و عثمان فانّهما * عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا و كان بينهما شغب وقد شهدا * شقّ العصا و بعين الله ما شهدا يجزى عليّاً و عثماناً بسعيهما * و لست أدرى بحق آيةً وردا الله يعلم ماذا يحضران به * وكلّ عبد سيلقى الله منفردا(۱) ۲ ـ عون بن عبدالله بن علقبة بن مسعود: وقد وصف بكونه من أهل الفقه والأدب وكان يقول بالإرجاء ثم عدل عنه وقال مخطئاً ما اعتقده: فأوّل ما أُفارق غير شكّ * أُفارق ما يقول المرجئونا وقالوا مؤمن من آل جور * وليس المؤمنون بجائرينا وقالوا مؤمن دمه حلال * وقد حرمت دماء المؤمنينا(۲) ــــــــــــــــ ۱ . فجر الاسلام ص ۲۸۱ ـ ۲۸۲ نقلاً عن الأغانى ج ۴ ص ۲۰۴. ۲ . نفس المصدر:ص ۲۸۲، نقلاً عن الأغانى ج ۸ ص ۹۲.

( ۱۰۳ ) خطر المرجئة على أخلاق المجتمع:

قد عرفت التطوّر فى فكرة الإرجاء وأنّه استقرّ رأى المرجئة أخيراً على أنّ الايمان عبارة عن الإقرار باللّسان أو الإذعان بالقلب، وهذا يكفى فى اتّصاف الانسان بالإيمان. ولو صحّ ما نسب إليهم فى شرح المواقف «من عدم العقاب على المعاصى» (۱) فالمصيبة أعظم. وهذه الفكرة فكرة خاطئة تسير بالمجتمع ـ وخصوصاً الشباب ـ إلى الخلاعة والإنحلال الأخلاقى وترك القيم، بحجّة أنّه يكفى فى اتّصاف الانسان بالايمان، وانسلاكه فى سلك المؤمنين، الإقرار باللّسان أو الإذعان بالقلب، ولا نحتاج وراء ذلك إلى شىء من الصوم والصلاة، ولا يضرّه شرب الخمر وفعل الميسر، ويجتمع مع حفظ العفاف وتركه. ولو قدر لهذه الفكرة أن تسود فى المجتمع، لم يبق من الإسلام إلاّ رسمه، ومن الدين إلاّ اسمه. ويكون المتديّن بهذه الفكرة كافراً واقعياً، اتّخذ هذه الفكرة واجهة لما يكنّ فى ضميره.

ولقد شعر أئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ بخطورة الموقف، وعلموا بأن إشاعة هذه الفكرة عند المسلمين عامّة، والشيعة خاصّة، سترجعهم إلى الجاهليّة، فقاموا بتحذير الشيعة وأولادهم من خطر المرجئة فقالوا: «بادروا أولادكم بالحديث قبل أن يسبقكم إليهم المرجئة» (۲). ــــــــــــــ ۱ . شرح المقاصد للتفتازانى ج ۲، ص ۲۲۹ و ۲۳۸. ۲ . الكافى ج ۶ ص ۴۷، الحديث ۵. قال المجلسى فى المرآة عند شرح هذا الحديث: «أى علموهم فى شرخ شبابهم بل فى أوائل إدراكهم وبلوغهم التميز من الحديث ما يهتدون به الى معرفة الأئمة ـ عليهم السلام ـ والتشيع قبل أن يغويهم المخالفون ويدخلوهم فى ضلالتهم، فيعسر بعد ذلك صرفهم عن ذلك. والمرجئة فى مقابلة الشيعة من الإرجاء بمعنى التأخير، لتأخيرهم علياً عليه السلام عن مرتبته، وقد يطلق فى مقابلة الوعيديّة إلاّ أن الأول هو المراد هنا».

ويحتمل أن يكون المراد هو الثانى بقرينة «أولادكم» فإنّ فكرة الإرجاء بالمعنى الأول تضرّ الكلّ، وبالمعنى الثانى تضر الشباب الّذين تهددهم الغرائز الجامحة كما أوعزنا إليه فى المتن. ( ۱۰۴ )

وفكرة الإرجاء فكرة خاطئة تضرّ بالمجتمع عامّة. وإنّما خصّص الإمام منهم الشباب لكونهم سريعى التقبّل لهذه الفكرة، لما فيها من إعطاء الضوء الأخضر للشباب لاقتراف الذنوب والانحلال الأخلاقى والانكباب وراء الشهوات مع كونهم مؤمنين. ولو صحّ ما ادّعته المرجئة من الايمان والمعرفة القلبيّة، والمحبّة لإله العالم، لوجب أن تكون لتلك المحبّة القلبيّة مظاهر فى الحياة، فإنّها رائدة الانسان وراسمة حياته، والانسان أسير الحبّ وسجين العشق، فلو كان عارفاً بالله، محبّاً له، لاتّبع أوامره ونواهيه، وتجنّب ما يسخطه ويتّبع ما يرضيه، فما معنى هذه المحبّة للخالق وليس لها أثر فى حياة المحبِّ. ولقد وردت الإشارة إلى التأثير الذى يتركه الحبّ والودّ فى نفس المحبّ فى كلام الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ حيث قال: «ما أحبّ الله عزّ وجلّ من عصاه» ثم أنشد الامام ـ عليه السلام ـ قائلًا: تعصى الإله وأنت تظهر حبّه * هذا محالٌ فى الفعال بديع لو كان حبّك صادقاً لأطعته * إنّ المحبّ لمن يحبّ مطيع(۱) إنّ للامام الصادق ـ عليه السلام ـ احتجاجاً على المرجئة، علّمه لأحد أصحابه وأبطل فيه حجّة القائل بكفاية الاقرار بالايمان قياساً على كفاية الانكار باللسان فى الكفر، وإليك الحديث:روى محمّد بن حفص بن خارجة قال: سمعت أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ يقول: وسأله رجل عن قول المرجئة فى الكفر والايمان وقال: إنّهم يحتجّون علينا ويقولون: كما أنّ الكافر عندنا هو الكافر عند الله، فكذلك نجد المؤمن إذا أقرّ بإ يمانه أنّه عند الله مؤمن، فقال: سبحان الله ;وكيف يستوى هذان، والكفر إقرار من العبد فلا يكلّف بعد اقراره ببيّنة، والايمان دعوى لا يجوز إلاّ ببيّنة، وبيّنته عمله ونيّته، فإذا اتّفقا فالعبد عند الله مؤمن، والكفر موجود بكلّ جهة من هذه الجهات الثلاث، من نيّة، أو ــــــــــــــ ۱ . سفينة البحار: ج ۱ ص ۱۹۹ مادة «حبب».

( ۱۰۵ )

قول، أو عمل. والأحكام تجرى على القول والعمل، فما أكثر من يشهد له المؤمنون بالايمان، ويجرى عليه أحكام المؤمنين، وهو عند الله كافر، وقد أصاب من أجرى عليه أحكام المؤمنين بظاهر قوله وعمله (۱). توضيح الرواية ;أنّ الامام ـ عليه السلام ـ شبّه الاقرار الظاهرى بالدعوة كسائر الدعاوى، كما أنّ الدعوة فى الدعاوى لا تقبل إلاّ ببيّنة، فكذا جعل الله تعالى هذه الدعوة غير مقبولة إلاّ بشاهدين من قلبه وجوارحه فلا يثبت إلاّ بهما. المرجئة وعلماء الشيعة

إنّ علماء الشّيعة الإماميّة تبعاً لأئمتهم، قاموا فى وجه المرجئة وحذّروا الأُمّة من ألوان خداعهم، علماً منهم بأنّ فى نفوذ فكرة الارجاء، مسخ الإسلام ومحوه من أديم الأرض، وإليك كلمة قيّمة لفضل بن شاذان الأزدى النيسابورى (المتوفّى عام ۲۶۰هـ) من أصحاب الأئمة الثلاثة: ـ الجواد والهادى والعسكرى ـ عليهم السلام ـ ذكرها فى كتابه (الايضاح ص ۲۰) قال: «ومنهم المرجئة الّذين يروى منهم أعلامهم مثل إبراهيم النخعى، وإبراهيم بن يزيد التيمى، ومن دونهما مثل سفيان الثورى، وابن المبارك ووكيع، وهشام، وعلى بن عاصم عن رجالهم أنّ النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم قال: صنفان من اُمّتى ليس لهما فى الإسلام نصيب ;القدريّة والمرجئة. فقيل لهم: ما المرجئة؟ قالوا: الّذين يقولون: الايمان قول بلا عمل. وأصل ما هم عليه أنّهم يدينون بأنّ أحدهم لو ذبح أباه واُمّه وابنه وبنته

وأخاه واُخته، وأحرقهم بالنار، أو زنى، أو سرق، أوقتل النّفس الّتى حرّم الله، أو أحرق المصاحف، أو هدم الكعبة، أو نبش القبور، أو أتى أىّ كبيرة نهى الله عنها، إنّ ذلك لا يفسد عليه ايمانه، ولا يخرجه منه، وأنّه إذا أقرّ بلسانه بالشهادتين إنّه مستكمل الايمان، إيمانه كإيمان جبرئيل وميكائيل ـ صلّى الله عليهما ـ فعل ما فعل، وارتكب ما ارتكب ممّا نهى الله عنه، ويحتجّون بأنّ النّبى صلَّى الله عليه و آله و سلَّم قال: اُمرنا أن نقاتل النّاس حتّى يقولوا: ـــــــــــــــ ۱ . الكافى: ج ۲ ص ۳۹ ـ ۴۰، الحديث ۸.

( ۱۰۶ )

لا ـ إله إلا الله، وهذا قبل أن يفرض سائر الفرائض وهو منسوخ. وقد روى محمد بن الفضل، عن أبيه، عن المغيرة بن سعيد، عن أبيه، عن مقسم، عن سعيد بن جبير قال: المرجئة يهود هذه الاُمّة. وقد نسخ احتجاجهم قول النبى صلَّى الله عليه و آله و سلَّم حين قال: بنى الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصوم شهر رمضان(۱) . وله ـ رحمه الله ـ احتجاج و مناشدة مع المرجئة فى كتابه فمن أراد فليرجع إليه(۲). هل كان أبو حنيفة مرجئياً؟ إنّ المشهور بين أرباب الملل والنحل أنّ الامام أبا حنيفة كان مرجئيّاً، وممن نقل ذلك، الشيخ أبو الحسن الأشعرى فى كتابه «مقالات الإسلاميين» فقال: «الفرقة التاسعة من المرجئة أبو حنيفة وأصحابه يزعمون أنّ الإيمان المعرفة بالله، والإقرار بالله والمعرفة بالرّسول والإقرار بما جاء به من عند الله فى الجملة دون التفصيل». ثمّ ينقل عن غسّان وأكثر أصحاب أبى حنيفة أنّهم ينقلون عن أسلافهم أنّ الايمان هو الاقرار والمحبّة لله والتعظيم له والهيبة منه، وترك الاستخفاف بحقّه، وأنّه يزيد ولا ينقص(۳). والظّاهر هو الأوّل لتنصيصه فى كتاب «العالم والمتعلّم» الذى أملاه وكتبه ت لاميذه على ذلك وإليك النصّ: قال العالم ـ رضى الله عنه ـ: الايمان هو التصديق والمعرفة واليقين والاقرار والاسلام. والناس فى التصديق على ثلاث منازل: فمنهم: من يصدِّق بالله وبما جاء منه بقلبه ولسانه. ـــــــــــــــ ۱ . الايضاح: ص ۲۰ ـ ۲۱. ۲ . الايضاح :ص ۴۷ ـ ۶۶. ۳ . مقالات الاسلاميين: ص ۱۳۲.

( ۱۰۷ )

ومنهم: من يصدِّق بلسانه ويكذِّب بقلبه. ومنهم: من يصدّق بقلبه ويكذّب بلسانه. قال المتعلّم ـ رحمه الله ـ: لقد فتحت لى باب مسألة لم أهتد إليه، فأخبرنى عن أهل هذه المنازل الثّلاث أهم عند الله مؤمنون؟ قال العالم ـ رضى الله عنه ـ: من صدّق بالله وبما جاء من عند الله بقلبه ولسانه فهو عند الله وعند الناس مؤمن. ومن صدّق بلسانه وكذّب بقلبه كان عند الله كافراً وعند الناس مؤمناً، لأنّ الناس لا يعلمون ما فى قلبه. وعليه يسمّونه. مؤمناً بما ظهر لهم من الإقرار بهذه الشهادة وليس لهم أن يتكلفوا علم ما فى القلوب. ومنهم من يكون عند الله مؤمناً وعند الناس كافراً وذلك بأنّ الرّجل يكون مؤمناً بالله وبما جاء عنه. ويظهر الكفر بلسانه فى حال التقيّة أى الإكراه فيسمّيه من لا يعرف أنّه يتّقى، كافراً، وهو عند الله مؤمن(۱). وفى الفقه الأكبر المنسوب له ما هذا نصّه: «الإيمان هو الإقرار والتصديق» وجاء فيه: «ويستوى المؤمنون كلّهم فى المعرفة واليقين والتوكّل والمحبّة والرضا والرجاء ويتفاوتون فيما دون الايمان فى ذلك كلّه». وجاء فيه: «الله متفضّل على عباده عادل قد يعطى فى الثّواب أضعاف ما يستوجبه العبد، تفضّلاً منه وقد يعاقب على الذّنب عدلاً منه وقد يعفو فضلاً منه»، وجاء فيه: «ولا نكفّر أحداً بذنب ولا ننفى أحداً عن الايمان»(۲). أقول: إنّ القول بأنّ الايمان هو التصديق القلبى فقط، لا يُدخل القائل فى عداد المرجئة إذا كان مهتمّاً بالعمل ويرى النجاة والسعادة فيه، وأنّه لولاه لكان خاسراً غير ـــــــــــــــ ۱ . العالم والمتعلم للإمام أبى حنيفة، تحقيق عمر رواس قلعة جى وعبد الوهاب الهندى الندوى، ص ۵۲ ـ ۵۳. ۲ . ضحى الإسلام: ج ۳ ص ۳۲۱.

( ۱۰۸ )

رابح. فالمرجئة هم الّذين يهتمّون بالعقيدة ولا يهتمّون بالعمل ولا يعدّونه عنصراً مؤثراً فى الحياة الاُخرويّة، ويعيشون على أساس العفو والرجاء وبالجملة يهتمّون بالرغب دون الرهب والله سبحانه يقول: (إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِى الخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَباً وَرَهَباً) (الأنبياء / ۹۰). وعلى ذلك ;فرمى كلّ من قال بأنّ الايمان هو التصديق بالإرجاء، رمى فى غير محلّه، فإذا كان المرميّ ذا عناية خاصّة بالعمل

بالأركان، والقيام بالجوارح، وكان شعاره قوله سبحانه: (إِنَّ الإِنْسَانَ لَفِى خُسْر * إلاّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصالِحَاتِ وَ تَواصَوْا بِالحَقّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ)فهو على طرف النقيض منهم، خصوصاً على ما نقله شارح المواقف من المرجئة بأنّهم ينفون العقاب على الكبائر إذا كان المرتكب مؤمناً على مذهبهم. هذا إجمال القول فى عقيدة المرجئة وما يترتّب عليها من المفاسد، ولأئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ كلمات فى حقّهم حذّروا المجتمع فيها من تلك الطائفة يجدها المتتبع فى محلّه(١) . ويظهر من الأمير نشوان الحميرى (المتوفّى عام ۵۷۳هـ) شيوع المرجئة فى عصره فى الأوساط الإسلاميّة قال: «وليس كورة من كور الاسلام إلاّ والمرجئة غالبون عليها إلاّ القليل»(٢) ـ أعاذنا الله من شرّ الأبالسة. إكمال :

قد عرفت التطوّر فى استعمال لفظ «المرجئة» وأنّها تستعمل تارة فى تأخير القول فى عثمان وعليّ، وعدم القضاء فى حقّهما بشيء، وإرجاع أمرهما إلى الله. وأُخرى فى تقديم القول على العمل وتأخيره عنه قائلاً ـ بأنّه لا ـ تضرّ مع الايمان المعصية، كما لا تنفع مع ـــــــــــــــ ١ . بحار الأنوار: ج ١٨ ص ٣٩٢ فصل المعراج، وغيره. ٢ . شرح الحور العين ص ٢٠٣، كما فى «بحوث مع أهل السنة».

( ١٠٩ )

الكفر الطاعة، والحسن بن محمّد بن الحنفيّة مبدع الإرجاء بالمعنى الأوّل، لا الثانى. وإطلاقها على المعنيين لاشتراكهما فى التأخير. غير أنّ الدكتور جلال محمّد عبد الحميد موسى نسب الإرجاء بالمعنى الثانى الى الحسن وقال: «إنّنا نجد بذور هذا المذهب عند الحسن بن محمّد الحنفيّة (ت ١٠١هـ) وهو عالم من علماء أهل البيت، قد تصدّى للردّ على الخوارج حين نشروا مبدأهم الخطير «لا عقد بدون عمل» وهو يستلزم تكفير مرتكب الكبيرة واستحلال قتله، فأعلن «الحسن» أنّه لا يضرّ مع الايمان معصية وأنّ الطاعات وترك المعاصى ليست من أصل الايمان، حتى يزول الايمان بزوالها»(١). وما ذكره خلط بين معنيى الارجاء فلاحظ، وقد تقدّم فى كلام ابن حجر التصريح بذلك(٢). تمّ الكلام فى المرجئة ـــــــــــــــ ١ . نشأة الأشعرية وتطورها: ص ٢٠. ٢ . تهذيب التهذيب: ج ٢، ص ٣٢١.

( ١١٠ ) ( ١١١ )

## القدريّة

القدريّة

القدريّة أسلاف المعتزلة

خرج المسلمون من الجزيرة العربيّة بدافع نشر الاسلام وبسط نفوذه، فلمّا استولوا على البلاد واستتبّ لهم الأمر، تفاجأوا بثقافات وحضارات، وشرائع وديانات، لم يكن لهم بها عهد، ففرضت الظُّروف عليهم الاختلاط والتعايش مع غير المسلمين، وربّما انتهى الأمر إلى التفاعل والتأثير بمبادئهم وأفكارهم، فوقفوا على اُصول ومبادئ تخالف دينهم، فأوجد ذلك اضطراباً فكريًا بين الأوساط الإسلاميّة. كيف لا، وقد كان الخصم متدرّعاً بالسلاح العلمى، ومجهّزاً بأساليب كلاميّة، والمسلمون الغزاة بسطاء غير مجيدين كيفيّة البرهنة، والمجادلة العلميّة مع خصمائهم، فصار ذلك سبباً لطرح أسئلة ونموّ اشكالات فى أذهان المسلمين خارج الجزيرة العربيّة وداخلها، وقد كان الغزاة ينقلون ما سمعوا أو ما تأثّروا به فى حلّهم وترحالهم داخل المدن وخارجها. وهذا التلاقح الفكرى بين المسلمين وغيرهم أدّى إلى افتراق الاُمّة الاسلاميّة إلى طائفتين: الطائفة الاُولى: وهم يشكّلون الأكثريّة الساحقة فى المسلمين، جنحت إلى الجانب السلبى وأراحت نفسها من الخوض فى تلك المباحث، وإن كانت لها صلة بصميم الدين كالقضاء والقدر، وعينيّة الصفات للذات أو زيادتها عليها، كيفيّة ( ١١٢ )

الحشر والنشر، ووجود الشرّ فى العالم، مع كون خالقه حكيماً إلى غير ذلك ممّا لا يمكن فصلها عن الدين، وأقصى ما كان لدى هؤلاء المتزمّتين، دعوة المسلمين إلى التعبّد بما جاء من النصوص فى القرآن والسنّة، وقد تصدّر هذه الطائفة الفقهاء وأهل الحديث

ولقد أثر عنهم قول وعمل يعرّفان موقفهم فى هذه التيّارات، ويرجع مغزى ذلك إلى الأخذ بالجانب السّلبى وترك الكلام الّذى هو أسهل الأمرين، ولأجل ذلك قامت تلك الطّائفة بتحريم علم الكلام والمنطق والفلسفة، وإن كان يهدف إلى تقرير العقائد الإسلاميّة عن طريق العقل والبرهان. وإليك نماذج من أقوالهم فى هذا المضمار: ١ ـ عن أبى يوسف القاضى (م ١٩٢): طلب علم الكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم(١). ٢ ـ وعن الشافعى: لأن يلقى الله تبارك وتعالى بكلّ ذنب ما خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشىء من علم الكلام(٢). ٣ ـ وهذا الإمام مالك (م ١٧٩) لمّا سئل عن كيفيّة الاستواء على العرش؟ فقال: الاستواء معقول والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة(٣). فهؤلاء صوّروا البحث عن قوانين الكون، وصحيفة الوجود جهلاً، والجهل بها علماً، والبرهنة على وجوده سبحانه أمراً مذموماً، والسؤال عن مفاد الآية ومرماها بدعة.فكأنّ القرآن أُنزل للتلاوة والقراءة دون الفهم والتدبّر، وكأنّ القرآن لم يأمر النّاس بالسؤال من أهل الذكر إذا كانوا جاهلين. فإذا كان هذا حال قادة الأُمّة وفقهائها، فكيف حال من يَقتدى بهم؟ ۴ ـ سأل رجل عن مالك وقال: ينزل الله سماء الدنيا؟ قال: نعم. قال: نزوله بعلمه أم بماذا؟ فصاح مالك: اسكت عن هذا وغضب غضباً شديدا (۴). ۵ ـ قد بلغ تطرّف إمام الحنابلة إلى حدّ أنّ أبا ثور (م ٢۴٠) فسّر حديث رسول اللّهصلَّى الله عليه و آله و سلَّم: «إنّ الله خلق آدم على صورته» على وجه لا يستلزم التجسيم والتشبيه بإرجاع الضمير إلى آدم حتّى يتخلّص من مغبّتهما، فهجره أحمد، فأتاه أبو ثور، فقال أحمد: أىّ صورة كانت لآدم يخلق عليها، كيف تصنع بقوله: (خلق آدم على صورة الرحمان) فاعتذر أبو ثور ـــــــــــــــــ ١ . تاريخ بغداد ج ١۴ ص ٢۵٣ . ٢ . حياة الحيوان للدميرى ج ١ ص ١١، كما فى كتاب «المعتزلة» ص ٢۴٢ . ٣ . طبقات الشافعية: ج ٣ ص ١٢۶ . ۴ . الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن قيم الجوزى، طبع مكة المكرمة، عام ١٣۴٨ ج ٢ ص ٢۵١، كما فى «المعتزلة» ص ٢۴۵.

( ١١٣ )

وتاب بين يديه(١). فالدواء عنده لكلّ داء هو الدّعوة إلى التعبّد بالنّصوص تعبّداً حرفياً من غير تحليل ولا تفسير. ۶ ـ إنّ أحد أصحابه، الحارث المحاسبى (م ٢۴٣) ألّف كتاباً فى الردّ على المعتزلة، فأنكره أحمد وهجره. ولمّا اعترض عليه المحاسبى بأنّ الردّ على البدعة فرض، أجاب أحمد بقوله: إنّك حكيت شبهتهم أوّلاً ـ ثمّ أجبت عنها فلم تأمن أطالع الشّبهة ولا ـ ألتفت إلى الجواب أو أنظر إلى الجواب ولا ـ أفهم كنهها(٢). يلاحظ عليه: أنّه لا شكّ فى أنّ الردود على أصحاب البدع والضلالات، يجب أن تكون بشكل تهدى الأُمّة ولا تضلّها، وتقمع الإشكال ولا ترسّخه. فمن كانت له تلك الصلاحية فعليه القيام بالردّ والنقد. فهذا هو القرآن الكريم الأسوة المباركة، ينقل آراء المشركين ثمّ ينقضها ويدمّرها، وإلاّ فمعنى ذلك أن يفسح المعتّون من علماء الإسلام للأبالسة أن يهاجموا الإسلام و يضعضعوا أركانه، ويتّخذوا الأحداث والشبّان فريسة لأفكارهم يفتكون بهم، ويكون الغيارى من المسلمين القادرون على دفع هجومهم، متفرّجين فى مقابل جرأة العاصى وحملة الماجن «ما هكذا تورد يا سعد الإبل». وكيف يرضى الشارع الّذى جعل الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر فريضة على المسلمين بهذه ـــــــــــــــــ ١ . نفح الطيب ج ٣ ص ١۵٣، كما فى كتاب «المعتزلة». ٢ . المنقذ من الضلال ص ۴۵ راجع كتاب المعتزلة ص ٢۴۵ ـ ٢۵١.

( ١١۴ )

النكسة. هذا حال الطائفة الأُولى وإليك نبذة عن وضع الطائفة الأُخرى. الطائفة الثانية: وهم الأقليّة من أصحاب الفكر، وقد عاينوا المشاكل عن كثب وحاولوا حلّها بالدراسة والتحليل. فلأجل تلك الغاية تدرّعوا بمنطق الخصم وأساليبه الكلاميّة، فقلعوا بها الشبه وصانوا دينهم وايمان أحداثهم عن زيغ المبطلين. كلّ ذلك بدافع الذبّ عن حريم الدّين وصيانته، وتجسيداً للأصل الأصيل فى الكتاب والسنّة ـ الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر ـ واسوةً بالنبى الأكرم صلَّى الله عليه و آله و سلَّم الّذى كان يدافع عن دين الله بسيفه وسنانه، وبنانه وبيانه، وكتبه ورسائله. وقد نجم بين الأُمّة فى هذه الطّائفة علماء أخيار اشتروا رضا الله سبحانه بغضب المخلوق، فكانوا يحمون جسد الإسلام من النّبال المرشوقة والموجّهة من السلطة الحاكمة إليه، تحت ستار الدفاع عن الدّين ومكافحة المضلّين،

وقد أساء لهم التاريخ فأسماهم بالقدريّة، حطّاً من شأنهم، وإدخالاً لهم تحت الحديث المرويّ عن الرسول الأكرمصلّى الله عليه و آله و سلّم «القدريّة مجوس هذه الأمّة» وكان العصر الأموى (من الوقت الّذى استولى فيه معاوية على عرش الملك إلى آخر من تولّى منهم)، يسوده القول بالجبر، الّذى يصوّر الانسان والمجتمع أنّهما مسيّران لا مخيّران، وأنّ كلّ ما يجرى فى الكون من صلاح وفساد، وسعة وضيق، وجوع وكظّة، وصلح وقتال بين الناس أمر حتمى قضى به عليهم، وليس للبشر فيه أىّ صنع وتصرّف. وقد اتّخذت الطغمة الأمويّة هذه الفكرة غطاءً لأفعالهم الشنيعة حتّى يسدّوا بذلك باب الاعتراض على أفعالهم بحجّة أنّ الاعتراض عليهم إعتراض على صنعه سبحانه وقضائه وقدره، وأنّ الله سبحانه فرض على الانسان حكم ابن آكلة الأكباد وابنه السكّير . وأبناء البيت الاموى الخبيث يعيشون عيشة رغد ورخاء وترف، ويعيش الآخرون على بطون غرثى وأكباد حرّى. وقد كانت هذه الفكرة تروّج بالخطباء ووعّاظ السلاطين مرتزقة البلاط الاموى. ( ۱۱۵ )

ففى هذه الظروف نهض رجال ذووا بصيرة لا يستسيغون هذه الفكرة، بل يرونها من حبائل الشيطان،اُلقيت لاصطياد المستضعفين، وسلب حرّياتهم ونهب إمكانيّاتهم، فثاروا على الفكرة وأصحابها وناضلوا من أجل ذلك بصمود وحماس، وكان عملهم هذا انتفاضة فى وجه المجبّرة تنزيهاً لساحته سبحانه عمّا وصفه به الجاهلون، وسكت عنه الآخرون رهباً أو رغباً، فكان جزاؤهم القتل والصّلب والتنكيل بعد الحكم بتكفيرهم من جانب قضاة الجور، بدعوى مروقهم عن الدّين وخروجهم على أمير المؤمنين!! عبد الملك بن مروان!! وسيفه الشاهر الحجّاج بن يوسف. ونقدّم إليك لمحات من حياتهم ونضالهم فى طريق عقيدتهم،وأنّهم لم يكونوا يدينون بشىء ممّا رموا به إلاّ القول بأنّ الانسان مختار فى حياته، وأنّه ليس له إلاّ ما سعى، ولم تكن عندهم فكرة التفويض التّى تعادل الشرك الخفىّ، وإنّما حدثت فكرة التفويض بعدهم بين المعتزلة. وعلى ذلك فهؤلاء المسمّون بالقدريّة ظلماً وعدوانا، أسلاف المعتزلة فى الدعوة إلى حريّة الانسان، لا فى الدعوة إلى التفويض البغيض. واستغلّت الأشاعرة ومؤلّفو الملل والنّحل لفظ «القدريّة»، فاستعملوها فى مخالفيهم تبعاً لأهل الحديث فى هذه الظّروف، فأطلقوها على كلّ من ادّعى للانسان حريّة فى العمل واختياراً فى الفعل الّذى هو مناط صحّة التكليف، ومدار بعث الرسل، فدعاة الحريّة عندهم قدرية إمّا لاتّهامهم ـ كذباً وزوراً ـ بانكار تقدير الله وقضائه، من باب إطلاق الشىء (القدريّة) وإرادة نقيضه (انكار القدر ونفيه)، أو لاتّهامهم بأنّهم يقولون نحن نقدّر أعمالنا وأفعالنا و... وسيوافيك بحث حول هذه اللفظة عند خاتمة البحث. دعاة الحرية

۱ ـ معبد بن عبدالله الجهنى البصرى (م ۸۰): أوّل من قال بالقدر فى البصرة. سمع الحديث من ابن عبّاس، وعمران بن حصين وغيرهما وحضر يوم التحكيم، وانتقل من البصرة إلى المدينة فنشر فيها مذهبه، وكان صدوقاً ثقة فى الحديث ومن التّابعين، ( ۱۱۶ )

وخرج مع ابن الأشعث على الحجّاج بن يوسف، فخرج وأقام بمكّة فقتله الحجّاج صبراً بعد أن عذّبه، وقيل صلبه عبد الملك بن مروان فى دمشق على القول بالقدر ثمّ قتله(۱). وقال المقريزى فى خططه: «أوّل من قال بالقدر فى الإسلام معبد بن خالد الجهنى وكان يجالس الحسن بن الحسين البصرى، فتكلّم بالقدر فى البصرة، وسلك أهل البصرة مسلكه لمّا رأوا عمرو بن عبيد ينتحله، وأخذ معبد هذا الرأى عن رجل من الأساورة يقال له أبو يونس سنسويه ويعرف بالأسوارى، فلمّا عظمت الفتنة به عذّبه الحجّاج وصلبه بأمر عبد الملك بن مروان، سنة ثمانين من الهجرة ـ إلى أن قال: وكان عطاء بن يسار قاضياً يرى القدر وكان يأتى هو ومعبد الجهنى إلى الحسن البصرى، فيقولان له إنّ هؤلاء يسفكون الدّماء ويقولون إنّما تجرى أعمالنا على قدر الله فقال: كذب أعداء الله فطعن عليه بهذا»(۲). ۲ ـ غيلان بن مسلم الدمشقى: وهو ثانى من تكلّم بالقدر ودعا إليه ولم يسبقه سوى معبد الجهنى. قال الشهرستانى فى «الملل والنحل»: «كان غيلان يقول بالقدر خيره وشرّه من العبد، وقيل تاب عن القول بالقدر على يد عمر بن عبد العزيز، فلمّا مات عمر جاهر بمذهبه فطلبه هشام بن عبد الملك وأحضر الأوزاعى لمناظرته. فأفتى الأوزاعى بقتله، فصلب على باب كيسان بدمشق وقتل عام (۱۰۵)(۳). قال القاضى عبد الجبّار: «ومنهم (الطبقة الرابعة من المعتزلة) غيلان بن مسلم، أخذ العلم عن الحسن بن محمّد بن الحنفيّة»(۴). وقال ابن المرتضى نقلاً عن الحاكم: «أخذ غيلان الدمشقى المذهب عن الحسن بن محمّد بن الحنفيّة ولم تكن مخالفته

(الحسن) لأبيه ولأخيه إلّا فى شيء من الإرجاء. روى ـــــــــــــــ ۱ . الأعلام للزركلى ج ۸ ص ۱۷۷ ناقلاً عن تهذيب التهذيب ج ۱۰ ص ۲۲۵، وميزان الاعتدال ج ۳ ص ۱۸۳، وشذرات الذهب ج ۱ ص ۸۸، والبداية والنهاية ج ۹ ص ۳۴. ۲ . الخطط المقريزية: ج ۲ ص ۳۵۶. سيوافيك نظرنا فى كلامه فانتظر . ۳ . الملل والنحل: ج ۱ ص ۴۷ ولسان الميزان ج ۴ ص ۴۲۴. والأعلام للزركلى ج ۵ ص ۳۲۰. ۴ . طبقات المعتزلة: ص ۲۲۹ ولكلامه ذيل يجيء عن ابن المرتضى عند البحث عن جذور الإعتزال.

( ۱۱۷ )

أنّ الحسن كان يقول ـ إذا رأى غيلان فى الموسم ـ أترون هـذا، هو حجّة الله على أهل الشام، ولكنّ الفتى مقتول، وكان وحيـد دهره فى العلم والزهد والدعاء إلى الله وتوحيده وعدله، قتله هشام بن عبد الملك وقتل صاحبه. وسبب قتله أنّ غيلان كتب إلى عمر بن عبد العزيز كتاباً يحذِّره فيه من انطفاء السنّة وظهور البدعة(۱). فلمّا وصلت الرسالة إلى عمر بن عبد العزيز دعاه وقال: أعنّى على ما أنا فيه. فقـال غيلان: ولّنى بيع الخزائن وردّ المظالم فولاّه فكـان يبيعها وينادى عليها ويقول: تعالوا إلى متاع الخونـة، تعالوا إلى متاع الظّلمة، تعـالوا إلى متـاع من خلَف الرسول فى أمّته بغير سنّته وسيرته، وكـان فيمـا نادى عليه جوارب خزّ فبلغ ثلاثين ألف درهم، وقـد أتكل بعضـها. فقال غيلان: من يعـذرنى ممّن يزعم أنّ هؤلاء كانوا أئمة هدى وهكذا يأتكل والناس يموتون من الجوع. فمرّ به هشام بن عبد الملـك قـال: أرى هـذا يعيبنى ويعيب آبائى وإن ظفرت به لأُقطّعنّ يـديه ورجليه فلمّا ولى هشام قتله على النّحو الّـذى وعـده»(۲). وما ذكرناه من النُّصوص يوقفنا على اُمور: ۱ ـ إنّ القول بكون الإنسان مخيّراً لا مسيّراً يتّصل جذورها بالبيت الهاشمى. فقد عرفت أنّ معبداً الجهنى كان تلميذاً لابن عبّاس، وغيلان الدمشقى تتلمذ للحسن بن محمّد بن الحنفيّة. فما ذكره المقريزى من أنّه أخذ ذلك الرأى من أبى يونس سنسويه لا يركن إليه، بعد ثبوت تتلمذهما لقادة الفكر من البيت الهاشمى،ولعمران بن حصين الصحابى الجليل ومن أعلام أصحاب على ـ عليه السلام ـ ۲ ـ إنّ نضال الرّجلين فى العهد الأموى كان ضدّ ولاة الجور الّذين كانوا يسفكون الدماء وينسبونه إلى قضاء الله وقـدره، فهؤلاء الأحرار قاموا فى وجههم وأنكروا القـدر بالمعنى الّـذى استغلّته السـلطة وبرّرت به أعمالها الشـنيعة، وإلاّ فمن البعيد جدّاً من مسلم واع أن ينكر القضاء والقدر الواردين فى الكتاب والسنّة على وجه لا يسلب الحريّة من الإنسان ولا يجعله مكتوف الأيدى. ــــــــــــــ ۱ . ستوافيك رسالته فانتظر. ۲ . المنية والأمل: ص ۲۶.

( ۱۱۸ )

۳ ـ إنّ هـذا التاريـخ يـدلنا على أنّ رجـال العيث والفسـاد إذا أرادوا إخفاء دعوة الصالحين اتّهموهم بالكفر والزندقـة ومخالفـة الكتاب والسنّة. ۴ ـ إنّ صـلب معبد الجهنى بيد الحجّاج السـفّاك بأمر عبد الملك أوضح دليل على أنّ الرجل كان من دعاة الإصـلاح، ولكن ثقـل أمره على الطغمـة الأمويّـة فاسـتفزّوه من أديم الأرض وقطعوا جـذوره بالصّلب والقتل، كما أنّ قيام غيلان فى وجه هشام بن عبد الملـك يعرب عن صـموده فى سبيـل الحقّ وإزهـاق الباطـل وقتله به يـدلّ على قداسـة مـا كان يـذهب إليه. وعلى أىّ تقـدير ;فهـذان الرجلان، فى الطّليعة من دعاة الحريّة و الاختيار، ويعدّان أسـلافاً للاعتزال ولا يمتّان له بصـلة غير الإشتراك فى نفى الجبر و التسيير. ۵ـ إنّ هؤلاـء الأحرار و إن رُموا بالقدريـة بمعنى إنكار القضاء و القـدر، ولكنّهم كانوا بصـدد إثبات الاختيار و الحريّـة للإنسان فى مقابل الجبر و إغلال الأيدى الّذى كانت السـلطة تشجّعه، والاختيار هو الّذى بُنيت عليه الشرائع و عليه شرّعت التكاليف، فإنكاره إنكار للأمر الضّرورى. ولكنّ السلطة لأجل إخماد ثورتهم اتّهمتهم بالقدريّة حتّى تطعن بهم أنّهم خالفوا الكتاب و السنّة الدالّين على تقدير الأشياء من جانبه سبحانه و قضائه عليها، و أين هذه التهمة ممّا تمسّك به القوم من الدعوة إلى الاختيار و الحريّة؟ وأمّا تفسير القدريّة فى حقّ هؤلاـء بتفـويض الإنسـان إلى نفسه و أفعـاله، أنّه ليس لله سـبحانه أى صـنع فى فعله فهو تفسـير جديـد حـدث بعـد هؤلاـء، و به رُميت المعتزلـة كما سـيأتى الكلام فيه. و فى الحقيقة كانت دعوة هؤلاء ردّ فعل لاسـطورة الجبر الّتى كانت ذائعة فى الصدر الأوّل عن طريق أهل الكتاب الّـذين تلبّسوا بالإسـلام، و كانت الأكثريّة الساحقة من المسـلمين يؤمنون بالقدر على وجه يجعل الإنسان مغلول اليدين. و قد قال ( ۱۱۹ )

أحـد رجّـاز ذلك الزمان معبّراً عن تلك العقيـدة: يا أيـها المضـمر همّاً لا تهُم * إنّك إن تُقْدَر لك الحمّى تُحَم ولو علوت شاهقاً من العلم * كيف توقِّيك و قـد جفّ القلم(۱) فإذا كان الرأى العام عنـد المسـلمين هذا، فعلى العالم أن يظهر علمه. فلأجل ذلك نرى أنّ معبداً الجهنى و غيلان الدمشـقى و القاضـى عطاء بن يسار و غيرهم كعمر المقصوص (م/۸۰) الّذى ظهر بدمشق و كان اُسـتاذاً للخليفة معاوية بن يزيد بن معاوية و قتله الأمويّون بتهمة إفساد الخليفة(۲) انتفضوا ضدّ هذه الفكرة الفاسدة فلقوا ما لقوا من القتل و التنكيل، و قـد أدّوا رسـالتهم. ولو أنّ علمـاء الإسـلام فى السـنّة والجماعـة قاموا بواجبهم فى تلك الحقبـة التأريخيّـة وما هابوا السـلطة، لما ظهرت الحركات الرجعيّـة بين الاُمّـة الإسـلاميّة فى أوائل القرن الثانى، الّتى كانت تـدعو إلى الجاهليّة الاُولى، ولأجل إيقاف القارئ على هذه الحركـات ومبادئهـا سـنعرض عليه بعض الحركات الرجعيـة الّتى ظهرت فى القرن الثانى و الثالث بعـد إكمال البحث فى المقام فانتظر.

رسالة غيلان إلى عمر بن عبدالعزيز

الرسالـة الّتى بعث بهـا غيلاـن إلى عمر بن عبـدالعزيز توقفنـا: أوّلاًـ: على مكـانته من الصـمود فى وجه المخـالفين، ومّمـا جاء فى تلك الرسالة : «أبصرت يا عمر ..... و ماكدت أعلم يا عمر، أنّك أدركت من الإسلام خلقاً بالياً، و رسماً عافياً، فيا ميّت بين الأموات، لا ترى أثراً فتتبع، ولاـ تسـمع صوتاً فتنتفع، طفئ أمر السـنّة، وظهرت البدعـة، اُخيف العالم فلا يتكلّم، ولا يعطى الجاهل فيسأل، و ربّما نجحت الاُمة بالإمام، و ربّما هلكت بالإمام، فانظر أىّ الإمامين أنت، فإنّه تعالى يقول : ـــــــــــــــ ۱ . تأويل مختلف الحديث: ص ۲۸ ط بيروت دار الجيل. ۲ . مختصر الدول لابن العبرى: ص ۱۵۱. لاحظ كتاب المعتزلة ص ۹۱.

( ۱۲۰ )

(وَ جَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْـدُونَ بِأَمْرِنَا) فهـذا إمام هـدى، ومن اتّبعه شـريكان، وأمّا الآخر: فقال تعالى (وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّار وَ يَوْمَ القِيَامَةِ لا يُنْصَرُونَ)(القصص:۴۱) ولن تجـد داعيـاً يقول : تعـالوا إلى النـار ـ إذاً لا يتبعه أحـد ـ ولكنّ الـدعاة إلى النار هم الـدعاة إلى معاصـى الله، فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصـنع، أو يصـنع ما يعيب، أو يعذّب على ماقضـى، أو يقضـى ما يعذّب عليه، أم هل وجـدت رشـيداً يدعو إلى الهدى ثمّ يضل عنه، أم هل وجدت رحيماً يكلّف العباد فوق الطاقة، أو يعذّبهم على الطاعة، أم هل وجدت عـدلاً يحمـل النـاس على الظلم و التظالم، و هل وجـدت صادقاً يحمل الناس على الكـذب أو التكاذب بينهم؟ كفى ببيان هـذا بياناً، و بالعمى عنه عمى»(۱) . و هـذه الرسالـة الّتى نقلها ابن المرتضـى تعرب أوّلاً : عن أنّ الرّجل كان ذا همّـة قعساء، و غيرة لا يرضـى معها بتـدهور الاُمور فى المجتمع و رجوعه القهقرى، أنّه بلغ من الإصـحار بالحقيقـة أن خاطب خليفة الزمان بما جاء فى هذه الرسالة.. وأين كلامه هـذا «اُنظر أىّ الإمامين أنت» من كلام مرتزقة البلاط الأموى من حيث تقريظهم للخلفاء والثناء على أعمالهم القبيحة، ووصـفهم بالسير على خطى الرسول محمّـد صـلّى الله عليه و آله و سـلّم. هـذا هو جرير بن عطيـة الخطفى يمـدح بنى اُميّة بقوله: ألسـتم خير من ركب المطايا * وأنـدى العالمين بطون راح و هـذه ليلى الأخيليـة تمـدح الحجّاج بن يوسف بقولها : إذا هبط الحجاج أرضاً مريضـة * تتبع أقصـى دائها فشـفاها شـفاها من الـداء العضال الّذى بها * غلام إذا هزّ القناة سـقاها وقال الآخر: رأيت الوليـد بن اليزيـد مباركاً * شديداً بأعباء الخلافة كاهله ــــــــــــــــ ۱ . المنية والامل ص ۲۵ ـ ۲۶.

( ۱۲۱ )

إلى غيرهم من الشـعراء والاُدباء الّذين يمدحون الطغاة بشـعرهم لابشـعورهم ونثرهم لا بعقولهم. ثانياً : إنّ المتبادر من قوله «أو يعذّب على ما قضـى ... الـخ» إنمّا هو انكار القضاء الـدارج فى ألسن الأمويين من غلّ الأيـدى و جعل الإنسان كالريشـة فى مهبّ الريح، وأمّا القضاء بمعنى العلم الأزلى بالأشياء و الحوادث فلم يعرف إنكاره له. محاكمة غيلان

و من العجب «وما عشت أراك الـدهر عجباً» أنّ هشام بن عبـدالملك قبض على غيلان الدمشـقى فقال له :قـد كثر كلام الناس فيك، فبعث إلى الأـوزاعى، فلمّـا حضـر قـال له هشام : يا أبا عمر ناظر لنا هـذا القـدرىّ، فقال الأوزاعى مخاطباً غيلان : اختر إن شـئت ثلاث كلمـات و إن شـئت أربع كلمـات و إن شـئت واحـدة. فقـال غيلاـن : بل ثلاث كلمات. فقال الأوزاعى : أخبرنى عن الله عزّ و جلّ هل

قضـى على مانهى؟ فقال غيلان : ليس عندى فى هذا شيء. فقال الأوزاعى : هذه واحدة. ثمّ قال : أخبرنى عن الله عزّ و جلّ أحال دون مأمر؟ فقال غيلان : هذه أشدّ من الاُولى، ما عندى فى هذا شيء. فقال الأوزاعى : هذه اثنتان يا أمير المؤمنين ثمّ قال : أخبرنى عن الله عزّ و جلّ هـل أعان على ما حرّم؟ فقال غيلان : هـذه أشـدّ من الاُولى و الثانيـة، ما عنـدى فى هـذا شـيء. فقال الأوزاعى : هـذه ثلاث كلمات. فأمر هشام فضربت عنقه(۱). ثمّ إنّ هشاماً طلب من الأوزاعىّ أن يفسّر له هـذه الكلمات الثلاث. فقال ـــــــــــــــــ ۱ . لا تنس أن هشاماً قد يمّم قتله قبل القاء القبض عليه وقبل هذه المناظرة المسرحيّة.

( ۱۲۲ )

الأوزاعى: أمّـا الأوّل فإنّ الله تعالى قضـى على ما نهى، نهى آدم عن الأكل من الشـجرة ثمّ قضـى عليه بأكلها. أمّا الثانى فإنّ الله تعالى حال دون ما أمر، أمرإبليس بالسجود لآدم ثمّ حال بينه و بين السجود، و أمّا الثالث، فإنّ الله تعالى أعان على ما حرّم، حرّم الميتة و الدم و لحم الخنزير، ثمّ أعان عليها بالاضطرار...(۱). يلاحظ على هذه المناظرة:

أوّلاً: أنّ الجهل بهذه الأسئلة الثلاثة لوكان مبرّراً لضرب العنق، فهشام بن عبدالملك خليفة الزمان أولى بهذا، لأنّه كان أيضاً جاهلاً بها بدليل اسـتفساره عنها من الأوزاعى. فلماذا لا تضـرب عنقه أيضاً؟ وهذا يعرب عن أنّ الحكم بالإعدام كان صادراً قبل المناظرة، و إنّما كـانت المنـاظرة بين يـدى الأوزاعى تبريراً للإعـدام حتّى لا يقال إنّ الحكم صـدر إعتباطاً. ثانياً : ما سأله الأوزاعى عنه ثمّ أجاب عنه، يـدل على أنّه كـان يمشـى على خـطّ الجبر، و أنّه كان معتقـداً بأنّ قضاء الله يسـلب عن الإنسان الحريّـة و الإختيار. فكان أكل آدم من الشـجرة بقضـاء مـن الله و مـا كـان لـه محيص عـن الأكـل، كمـا أنّ تخلّـف إبليس عن السـجود كـان بقضـاء الله و لم يكن له مفرّ عن المعصـيةٍ. وقـد حال سـبحانه بينه و بين السـجود على آدم، ومن المعلوم أنّ غيلان الدمشـقى و كلّ موحّـد يعتقد بصـحّة بعث الرّسل و صحّـة التكليف ... لا ـ يراه صـحيحاً. ثالثاً : إنّ المناظرة لم تكن مبتيّة على اُصولها. فإنّ من أدب المناظرة أن يطرح السؤال أو الإشـكال على وجه واضـح، حتى يتـدبّر الآـخر فيمـا يرتئيه المنـاظر من الجواب، وأمّـا الأسـئلة الّتى طرحها الفقيه الأوزاعى فإنّها أشـبه بالأحـاجى واللّغز، لا ـ يسـتفاد منهـا إلاّ ـ فى مواضع خاصّـة لاختبـار ذكـاء الإنسـان، ولم يكن المقـام إلاّ ـ مقـام السـيف والـدم لا ـ الإختبار للـذكاء. ـــــــــــــــــ ۱ . تاريخ المذاهب الاسلاميّة ج ۱ ص ۱۲۷ ـ ۱۲۸ نقلاً عن العقد الفريد وشرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون.

( ۱۲۳ )

وفى حدسـى أنّ غيلان الدمشقى قد وقف على نيّة الأوزاعى و أنّه يريد أن يأخذ منه الإعتراف بأحد الأمرين إمّا بالجبر إذا أجاب بمثل مـا يريـد، و عندئـذ يكون مناقضاً لعقيـدته. وإمّا بالاختيار و الحريّـة فيكون محكوماً بالإعـدام و ضـرب العنق. فاختار السـكوت و عـدم الإجابـة حتّى يتخلّص من كلتا المغبّتين. وما كان المسـكين عارفاً بأنّ الحكم بالإعدام قد سـبق السؤال والجواب، وهذه المناظرة مناظرة مسرحيّة رُتّبت لتبرير إراقة دمه تحت غطاء السؤال و الجواب. هذا وقد قام بعض المعتيين بالملل والنحل، بنشر ما وصل إليه من الوثائق عن بـدايات علم الكلام فى الاسـلام، فنشـر ضـمن مجموعـةٍ رسالتين : رسالة الحسن بن محمّد ابن الحنفيّة فى القدر، و رسالة عمر بن عبدالعزيز فيه أيضاً. وسـيوافيك الكلام حولهما فى آخر المطاف. وللكتاب ملحق يهدف إلى تبيان بعض القضايا المتعلّقة بشخصيّة من شخصيات القدريّة المفكّرين وهو غيلان الدمشقى، وخاصة تلك القضايا المتعلّقة بحياته وإعدامه فى زمن خلافة هشام بن عبدالملك (۱۲۵). قال محقّق الكتاب : وتدلّ معظم الروايات على أنّها أقاصيص موضوعة اختلقتها رواتها ليبرهنوا على أنّ غيلان كان خارجاً عن الجماعة، و أنّ حججه كانت غير مقنعة، وأنّ السلطة السياسيّة كانت على حقّ عندما أعدمته. و هذا كلّه مما يجعل استخلاص ما حدث على وجه الدقّة أمراً صـعباً، على أنّنى حاولت توضيح الأمر بمعلومات اسـتقيتها من كتاب «أنساب الأشـراف» للبلاذرى، بالاضافة إلى المصادر الاُخرى(۱). ـــــــــــــــــ ۱ . بـدايات علم الكلام فى الاسـلام: رسالتان فى الرد على القدريـة مع ملحق فى أخبار غيلان الدمشـقى حققهـا وترجمهـا وعلّق عليهـا يوسف فـان اسّ نشـرها المعهـد الالمانى للأبحاث الشـرقية فى بيروت. وقـد وقفنا على تصوير الرسالتين الاولين دون الملحق واكتفينا ببيان كلام المحقّق.

( ۱۲۴ ) خاتمة المطاف

قـد تكرّر لفظ «القدريّة» فى كلمات أهل الحـديث و المتكلّمين و مؤلّفى الفرق والملل والنحل، ورويت حولها أحاديث وهى إحـدى المصطلحات الدارجة بينهم، وتحاول كلّ طائفة أن تتبرأ منها وتتّهم مخالفها بها. ولأجل إكمال البحث نتحدّث عن سند الحديث أوّلاً، ودلالته ثانياً على وجه الإجمال، وإليك متن الحـديث بصوره: ۱- روى أبو داود عن عبدالله بن عمر أنّ رسول اللّهصلّى الله عليه و آله و سلَّم قال : «القدريّة مجوس هذه الأُمّة إن مرضوا فلا تعودوهم و إن ماتوا فلا تشهدوهم». ۲- وروى أيضاً عن عبدالله بن عبّاس(۱) أنّ النّبى صلَّى الله عليه و آله و سلَّم قال: «لا تجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم». ۳- روى الترمـذى عن عبدالله بن عبّاس قال : قال رسول اللّهصلَّى الله عليه و آله و سلَّم: «صـنفان من أُمّتى ليس لهم فى الإسـلام نصيب: المرجئة، و القدرية»(۲). إذا عرفت متن الحـديث فإنّ الكلام يقع فى موردين: الأوّل: فى سند الحديث. فهل روى بسند صحيح يمكن الاحتجاج به أو لا؟ الثانى: فما هو المقصود من القدريّة على فرض صحّته؟ أمّا من ناحية السند، فيكفى فى ضعف الأوّل ما قاله المنذرى: «إنّه منقطع لأنّه يرويه سلمة بن دينار عن ابن عمر، ولم يدركه، وقد روى عن ابن عمر من طرق لا يثبت منها شىء». و يكفى فى ضعف سند الثانى وجود «حكم بن شريك الهذلى البصرى» فيه وهو مجهول لم يعرف. ـــــــــــــــ ۱ . كذا فى جامع الأُصول ولكن فى سنن أبى داود، «عمر بن الخطاب» مكان «عبد الله بن عباس»، لاحظ: ج ۴، ص۲۲۸، الحديث ۴۷۱۰. ۲ . جامع الأُصول: ج ۱۰ ص ۵۲۶.

( ۱۲۵ )

و فى ضعف سند الثالث وجود «محمّد بن فضيل بن غزوان» وهو ضعيف(۱). أضف إلى ذلك أنّ جمعاً من الحفّاظ عدّوا أصل الحديث من الموضوعات. منهم سراج الدين القزوينى قال: إنّه موضوع و تعقّبه ابن حجر(۲). و قال أبوحاتم: «هذا الحديث باطل»، وقال النسائى: «هذا الحديث باطل كذب»،وقال ابن الجوزى: «حديث لعن القدريّة لا شكّ فى وضعه»(۳). هذا وضع السند، وأمّا الدلالة، فقد اختلف النّظر فى مفاده، كلّ من المجبّرة والعدليّة يتبرّأ منه، ويريد تطبيقه على خصمه. فأهل الحديث و الحشويّة والسلفيّة والأشعريّة الّذين يتّسمون بسمة الجبرالجلىّ أو الخفىّ، يفسّرون القدريّة بنفاة القدر، من باب إطلاق الشىء و إرادة نقيضه، والمعتزلة و أسلافهم، أعنى دعاة الحريّة و الاختيار يتّهمون الجبرية بالقدريّة، لأنّهم قائلون بالقدر و التقدير، وأنّ كل شىء يتحقّق بتقدير من الله سبحانه و لا محيص عمّا قدّر وقُضى. وهناك كلمة للعلاّمة محمّد بن على الكراجكى (م ۴۴۹) من تلاميذ الشيخ المفيد لا بأس بنقلها، قال : «ولم نجد فى أسماء الفرق ما ينكره أصحابه و يتبرّأ منه سوى القدرية». فأهل العدل يقولون لأهل الجبر : أنتم «القدريّة»، وأهل الجبر يقولون لأهل العدل: «أنتم القدريّة»،و إنّما تبرّأ الجميع من ذلك لأنّهم رووا ـ من طريق أبى هريرة ـ عن النبى صلَّى الله عليه و آله و سلَّم أنّه لعن القدرية وقال : «إنّهم مجوس هذه الأُمّة إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم»(۴). وقد حاول الأشعرى تطبيق الحديث على المعتزلة وقال : «زعمت القدريّة ـ يريد بها المعتزلة وأسلافهم ـ أنّا نستحقّ اسم القدر، لأنّا نقول: إنّ الله عزّ و جلّ قدّر الشرّ ـــــــــــــــ ۱ . جامع الأُصول: ج ۱۰ ص ۵۲۶. ۲ . جامع الأُصول: ج ۱۰ ص ۵۲۶. ۳ . الموضوعات لابن الجوزى: ج ۱ ص ۲۷۵ ـ ۲۷۶ واللئالى المصنوعة للسيوطى، ج ۱، ص ۲۵۸. ۴ . كنز الفوائد: ج ۱ ص ۱۲۳ ط بيروت.

( ۱۲۶ )

والكفر، فمن يثبت القدر كان قدريّاً دون من لم يثبته». ثمّ أجاب عن استدلال المعتزلة وقال : «القدرىّ من يثبت القدر لنفسه دون ربّه عزّ و جلّ، وأنّه يقدّر أفعاله دون خالقه، وكذلك هو فى اللّغة، لأنّ الصائغ هو من زعم أنّه يصوغ دون من يقول إنّه يصاغ له، فلمّا كانت المعتزلة تزعم أنّهم يقدّرون أعمالهم ويفعلونها دون ربّهم، وجب أن يكونوا قدريّة، ولم نكن نحن قدريّة لأنّا لم نضف الأعمال إلى أنفسنا دون ربّنا ولم نقل : إنّا نقدّرها دونه. قلنا إنّك تقدّر لنا»(۱). يلاحظ عليه: أنّ القضاء و القدر من الكلمات الواردة فى الكتاب والسنّة بكثرة. والفاعل فى الجميع هو الله سبحانه و تعالى، لا الإنسان قال تعالى : (والّذى قدّر فهدى)(الأعلى-۳) وقال : (إنّا كلّ شىء خلقناه بقدر) (القمر/۴۹). فلو أطلق «القدريّة» يراد به المعتقد لما جاء فى المصدرين من قضاء الله و قدره، لا المعتقد بأنّ

الإنسان هو الّذى يقدّر أفعاله و أعماله. وأعجب من ذلك قياسه اسم الفاعل على المصادر المنسوبة، فالأوّل كالصائغ يراد منه الفاعل أى من يصوغ، دون الثانية. بل يراد منها المعتقد بالمصدر الّذى نسب إليه، كالجبريّة : من يعتقد بالجبر، والعدليّة : من يعتقد بالعدل، وهكذا. ثمّ إنّ هنا محاولات اُخرى لأجل تطبيق الحديث على عقيدة دعاة الحريّة والاختيار غير ما عرفته من كلام الأشعرى من أنّ الإنسان هو المقدّر لأعماله، كما عرفت ضعفه وإليك بيانها: ۱- القدريّة منسوبة إلى «القدرة» بمعنى الاستطاعة، فمن قال بتأثير قدرة الإنسان فى فعله و أنّها المصدر له، فهو قدريّ. يلاحظ عليه: أنّه لو صحّ هذا الوجه لوجب ضمّ الفاء دون فتحها، والمشهور هو الأوّل ولم يسمع الثاني. ــــــــــــــــ ۱ . الابانة: ص ۱۴۶.

( ۱۲۷ )

أضف إليه أنّ المناسب على هذا الوجه هو التعبير «بالقادرية» لا ـ «القدرية» بضمّ الفاء الّذى هو غير مأنوس للأذهان و الأفهام. ۲ـ إنّ الحديث من باب إطلاق الشيء و إرادة نقيضه، أى نفاة القدر و منكروه، وسيأتى فى حديث أحمد ما يوافق ذلك. يلاحظ عليه: أنّه لم ير مثله فى أمثالها، فلا تطلق الجبريّة، ولا العدليّة على نفاة الجبر والعدل. أضف إليه أنّه لم يظهر من هؤلاء ـ أعنى معبداً الجهنى ولا غيلان الدمشقى ـ إنكار التقدير بالمعنى الصحيح، غير المنافى للحريّة والاختيار، فإذا أردنا أن نعرف مذهبهم فى مجال القضاء و القدر، فيلزم علينا الرجوع إلى مذهب خصومهم، فإنّ الاُمور تعرف بأضدادها، و حاشا أن يكون المسلم الواعى منكراً للقضاء والقدر الواردين فى الكتاب و السنّة، غير السالبين للاختيار و الحريّة، غير المنافيين لصحّة التكليف و بعث الرسل. و إنّما أنكروا القدر بالمعنى الّذى كان البلاط و مرتزقته ينتحلونه لتبرير أعمالهم الإجراميّة، ولا يرون للإنسان ولا لأنفسهم أيّة مسؤوليّة فيها، و يرفعون عقيرتهم بأنّ كلّ ما فى الكون من خير و شرّ، وكظّة وسغب، إنّما يرجع إلى إرادته سبحانه. فلايصحّ الاعتراض على جوع المظلوم و شبع الظالم. وهؤلاء الأحرار قد قاموا فى وجهالأمويين وأنكروا القدر بهذا المعنى الّذى يعرّف الإنسان كالريشة فى مهبّ الريح.ونفى القدر بهذا المعنى، غير نفيه بالمعنى الصّحيح سواء فسّر بالعلم والارادة الأزليين، أم بتقدير الأشياء و القضاء على وجودها و تقدير الإنسان بينهما موجوداً مختاراً مسؤولاً عن فعله، والقضاء على ما يصدر منه بهذه الصورة على ما أوضحناه فى محلّه. ۳ـ ما نقله الشيخ أبو زهرة عن الشيخ مصطفى الصبرى شيخ إسلام (تركيا) السابق وهو مقاربة رأيهم بعض عقائد المجوس، فالمجوس ينسبون الخير إلى الله والشرّ إلى الشيطان و كذلك هؤلاء القدريّة يفرقون بين الخير و الشر فيسندون الخير إلى الله ( ۱۲۸ )

والشرّ إلى الشيطان(۱). يلاحظ عليه: أنّ نسبة الثنوية بالمعنى الّذى ذكره شيخ إسلام تركيا إلى المعتزلة رجم بالغيب، فإنّ المعروف من مذهب المعتزلة فضلًا عن أسلافهم هو نسبة الخير و الشرّ إلى الإنسان نفسه لا التّفريق بينهما. وهذا كلام قاضى القضاة عبد الجبّار، يمنع بتاتاً عن انتساب فعل الإنسان إلى الله خيره و شرّه و يقول : «إنّ أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنّها من الله و من عنده و من قبله، وذلك واضح، فإنّ أفعالهم حدثت من جهتهم و حصلت بدواعيهم و قصودهم، واستحقّوا عليها المدح و الذّم، والثواب و العقاب فلو كانت من جهته تعالى أو من عنده أو من قبله لما جاز ذلك ...»(۲). هذا بعض الكلام حول الحديث و مفاده و من أراد البسط والاستيعاب فعليه المراجعة إلى «شرح الاُصول الخمسة ص ۷۷۲ ـ ۷۷۸، وشرح التجريد للعلاّمة الحلّى، ص ۱۹۶، ط صيدا و شرح المقاصد للتفتازانى ج ۲، ص ۱۲۲ والتمهيد للباقلانى الفصل الثامن والعشرين». ولو أنّ الرّسول يعدّ القدريّة فى هذا الحديث مجوس هذه الاُمّة، ففى بعض ما روى عن ابن عمر عن الرسولصلّى الله عليه و آله و سلّم عدّت نفاة القدر مجوس الاُمّة، وإليك نزراً منه: روى أحمد فى مسنده عن ابن عمر عن النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم أنّه قال : «لكلّ اُمّة مجوس، ومجوس اُمّتى الّذين يقولون لا قدر، إن مرضوا فلا تعودوهم و إن ماتوا فلا تشهدوهم»(۳). وروى الترمذى و أبو داود عن نافع مولى ابن عمر أنّ رجلًا جاء ابن عمر فقال: «إنّ فلاناً يقرأ عليك السلام، فقال ابن عمر : بلغنى أنّه قد أحدث التكذيب بالقدر، ــــــــــــــــ ۱ . تاريخ المذاهب الاسلاميّة: ج ۱ ص ۱۲۴. ۲ . شرح الاُصول الخمسة: ص ۷۷۸. ۳ . مسند أحمد: ج ۲ ص ۸۶.

( ۱۲۹ )

فإن كان قد أحدث فلا تقرأ منى السّلام فإنّى سمعت رسول اللّهصلّى الله عليه و آله و سلّم يقول : «ويكون فى هذه الأمّة، أو فى أمّتى ـ الشكّ منه ـ خسف و مسخ و ذلك بالمكذّبين بالقدر»(۱). ولا يخفى وجود التعارض الصّريح بين كون القدريّة مجوس الأمّة، و كون نافى القدر مجوسها. و تفسير الأوّل بنفاة القدر تفسير بلا دليل، بل تفسير على خلاف اللّغة والعرف. و يكفى فى ضعف الحديث الثانى أنّه وقع التكذيب و صدر الشك فى القدر فى العصور الماضية، ولم يعمّ الخسف والمسخ للمكذّبين و الشاكّين فيه. إنّ السابر فى كتب الحديث والتاريخ والملل والنحل يرى العناية التامّة من أصحاب الحديث و غيره لمسألة القدر. و قد كانت تحتلّ فى تلك العصور، المكانة العليا بين المسائل العقيديّة حتّى كان مدار الإيمان و الكفر فكان المثبت مؤمناً و النافى كافراً. هذا مع أنّ الرسول الأعظمصلّى الله عليه و آله و سلّم كان يقبل إسلام آلاف القائلين بالشهادتين من دون أن يسألهم ولو فى مورد عن القضاء والقدر، وأنّه هل يعتقد القائل، بأنّ الله سبحانه يقدّر أفعال الإنسان و أعماله، فيحكم عليه بالإسلام أو لا، فيحكم عليه بالكفر. إذن فما معنى هذه العناية الحادثة بعد رحلة الرسولصلّى الله عليه و آله و سلّم بهذه المسألة؟ أليس هذا يدفع الإنسان إلى القول بأنّها كانت مسألة مستوردة، زرعها الأحبار والرّهبان، وغذّتها السلطة الأموية و ... وبالتالى شقّ بها عصا المسلمين و صاروا يكفّر بعضهم بعضاً. هذا و إنّ الشيخ البخارى يروى عن رسول اللّهصلّى الله عليه و آله و سلّم أنّه قال : «بنى الإسلام على خمس، شهادة أن لا إله إلاّ الله و أنّ محمّداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزّكاة والحجّ وصوم رمضان»(۲). ـــــــــــــــ ۱ . جامع الأصول: ج ۱۰ ص ۵۲۶ ـ ۵۲۷. ۲ . صحيح البخارى: ج ۱ ص ۷ من كتاب الايمان.

( ۱۳۰ )

وروى عبادة بن الصامت و كان شهد بدراً و هو أحد النقباء ليلة العقبة: أنّ رسول اللّهصلّى الله عليه و آله و سلّم قال ـ وحوله عصابة من أصحابه ـ : «بايعونى على أن لا تشركوا بالله شيئاً و لا تسرقوا و لا تزنوا و لا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم و أرجلكم ولاـ تعصوا فى معروف، فمن وفّى منكم فأجره على الله و من أصاب من ذلك شيئاً فعوقب فى الدّنيا فهو كفّارة له، و من أصاب من ذلك شيئاً ثمّ ستره الله، فهو إلى الله إن شاء عفا عنه و إن شاء عاقبه» فبايعناه على ذلك(۱). فلو كان للاعتقاد بالقدر، تلك المكانة العظمى، فلماذا لم يذكره رسول اللّهصلّى الله عليه و آله و سلّمولو فى مورد، ولماذا تركه سبحانه عند أمره رسوله بأخذ البيعة عن النساء؟(۲) كلّ ذلك يشرف الإنسان على القطع بأنّ البحث عن القدر و المغالاة فيه، كان بحثاً سياسياً وراء ه غاية سياسية لأصحاب السلطة و الإدارة. و إلاّ فلا وجه لأن يتركه الوحى فى أخذ البيعة عن النساء. ولا الرسول الاكرمصلّى الله عليه و آله و سلّم فى عرض الإسلام و تبيينه وقبوله من الآلاف المؤلفة من المتشرفين بالإسلام. رسائل ثلاث حول القدر

ولو طلب القارئ الكريم التعرّف على التشاجر الّذى كان قائماً على قدم و ساق فى بيان معنى القدر و أنّه ماذا كان يراد منه، وأنّه هل كان الاعتقاد به يوم ذاك ملازماً للجبر أو لا؟ فعليه بدراسة ثلاث رسائل فى هذا المجال، تعدّ من بدايات علم الكلام فى الإسلام وقد نشرت تلك الرسائل حديثاً وهى: ۱- الرسالة المنسوبة إلى الحسن بن محمّد بن الحنفيّة، والرسالة كتبت بايحاء من الخليفة الأموى عبدالملك بن مروان (م ۸۶ هـ) و يرجع تأريخ تأليفها إلى عام ۷۳ هـ فيكون أقدم رسالة فى هذا المجال إن صحّت النسبة إليه. ـــــــــــــــ ۱ . صحيح البخارى: ج ۱ ص ۸ ـ ۹ من كتاب الايمان. ۲ . الممتحنة / ۱۲.

( ۱۳۱ )

۲- ما كتبه الخليفة الأموى عمر بن عبدالعزيز (م ۱۰۱ هـ) إلى بعض القدريّة المجهول الهوية وقد جاء القدر فى الرسالتين مساوقاً للجبر. وقد فرض الحاكم الأموى قدريّاً ينكر علمه سبحانه الأزلى بالأشياء و أفعال العباد، فيردّ عليه بحماس على نحو يستنتج منه الجبر، والرسالة جديرة بالقراءة حتّى يعلم أنّ الأمويين من صالحهم إلى طالحهم كيف شوّهوا الإسلام، وصاروا أصدق موضوع لقول القائل «ولولاكم لعمّ الإسلام العالم كلّه». وقدنشرت هذه الرسالة بصورة مستقلّة. وطبعت ضمن ترجمة عمر بن عبدالعزيز فى كتاب حلية الأولياء ج ۵ ص ۳۴۶-۳۵۳. ۳- ما كتبه الحسن بن يسار المعروف بالحسن البصرى (م ۱۱۰ هـ) حيث إنّ الحجّاج بن يوسف كتب إلى

الحسن: «بلغنا عنك فى القدر شىء» فكتب إليه رسالة طويلة ذكر أطرافاً منها ابن المرتضى فى المنية و الأمل ص ۱۳-۱۴. قال الشهر ستانى : «ورأيت رسالة(۱) نسبت إلى الحسن البصرى كتبها إلى عبدالملك ابن مروان و قد سأله عن القول بالقدر والجبر. فأجابه فيها بما يوافق مذهب القدريّة واستدلّ فيها بآيات من الكتاب و دلائل من العقل. وقال: ولعلّها لواصل بن عطاء فما كان الحسن ممّن يخالف السلف فى أنّ القدر خيره و شرّه من الله تعالى. فإنّ هذه الكلمات كالمجمع عليها عندهم. والعجب أنّه حمل هذا اللّفظ الوارد فى الخبر على البلاء و العافية، والشدّة والرخاء، والمرض والشفاء، والموت والحياة، إلى غير ذلك من أفعال الله تعالى دون الخير والشرّ، والحسن والقبيح، الصادرين من اكتساب العباد. وكذلك أورده جماعة من المعتزلة فى المقالات عن أصحابهم»(۲). ولا وجه لما احتمله من كون الرسالة لواصل، إلاّ تصلّبه فى مذهب الأشعرى و أنّ فاعل الخير والشر مطلقاً ـ حتّى الصادر من العبد ـ هو الله سبحانه دون العبد، ومن ـــــــــــــــ ۱ . نقل القاضى عبد الجبار نصّ الرسالة فى كتابه «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» ص ۲۱۵ ـ ۲۲۳. ۲ . الملل والنحل ج ۱ ص ۴۷، لاحظ نصّ الرسالة فى الجزء الأوّل من هذه الموسوعات ثمّ اقض.

( ۱۳۲ )

كان هذا مذهبه، يستبعد أن ينسب ما فى الرسالة إلى الحسن البصرى ـ ذلك الإمام المقدّم عند أهل السنّة ـ وأمّا على المذهب الحقّ من أنّ الفاعل الحقيقى لأفعال الإنسان هو نفسه، لا ـ على وجه التفويض من الله إليه، بل بقدرة مفاضة منه إليه فى كلّ حين، واختيار كُوِّنت ذاته به، و حريّة فطرت بها فالفعل فعل الإنسان، وفى الوقت نفسه فعل الله تسبيباً، بل أدقّ وأرقّ منه كما حقّق فى محلّه. وأخيراً نلفت نظر القارئ إلى ما كتبه كافى الكفاة الصاحب إسماعيل بن عبّاد (ت: ۳۲۶ ـ م ـ ۳۸۵) فى الردّ على القدريّة أسماها «الابانة عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن والعقل». وبما أنّ هذه الرّسالة طريفة فى بابها نأتى بنصّ ما يخصّ بردّ القدريّة، ويريد من هذه اللّفظة القائلين بالقدر على وجه يستلزم الجبر و إليك نصّها: رسالة الصاحب فى الرد على القدريّة (المجبّرة)

زعمت المجبّرة القدريّة : أنّ الله يريد الظلم والفساد، ويحبُّ الكفر والعدوان، ويشاء أن يشرك به ولا يعبد، ويرضى أن يجحد و يسبّ و يشتم، وقالت العدليّة : بل الله لا يرضى إلاّ الصّلاح و لا يريد إلاّ الاستقامة والسّداد، وكيف يريد الفساد و قد نهى عنه و توعّد، وكيف لا يريد الصّلاح و قد أمر به ودعا إليه، ولو لم يفعل العباد إلاّ ما أراد الله تعالى لكان كلّهم مطيعاً لله تعالى، فإن كان الكافر قد فعل ما أراد منه مولاه فليس بعاص، وأطوع ما يكون العبد لمولاه إذا فعل ما يريده، وأيضاً فليس بحكيم من أراد أن يشتم، ولم يرد أن يعظّم، ورضى أن تجحد نعمه، وأحبّ أن لا تشكر مننه، قال الله تعالى : (وَمَا اللّهُ يُرِيدُ ظُلماً لِلْعِبادِ)(۱) وقال تعالى : (ولا يَرضى لِعبَادِهِ الكُفْرَ(۲)) ـــــــــــــــ ۱ . المؤمن / ۳۱. ۲ . الزمر / ۹.

( ۱۳۳ )

وقال تعالى : (وَاللّهُ لا يُحِبُّ الفَسَادَ)(۱) وقال تعالى فى تكذيب من زعم أنّ الكفّار كفروا بمشيئة الله : (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَ لاآبَاؤُنَا وَ لا حَرَّمْنَا مِنْ شَىء كَذَلِكَ ـ إلى قوله ـ و إنْ أَنْتُمْ إلاّ تَخْرُصُونَ) (۲) أى تكذبون. فإن قالوا : وقال الله (وَمَا تَشَاءُونَ إلاّ أنْ يَشَاءَ اللّهُ) (۳) فقل: هذه الآية وردت على الخير دون الشرّ. وقال تعالى : (لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أنْ يَسْتَقِيمَ * وَمَا تَشَاءُونَ إلاّ أنْ يَشَاءَ اللّهُ(۴) )وقال تعالى فى سورة اُخرى: (فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إلَى رَبِّهِ سَبِيلًا * وَ مَا تَشَاءُونَ إلاّ أنْ يَشَاءَ اللّهُ) (۵). فإن قالوا : لو أراد من العبد شيئاً ولم يفعل لكان العبد قد غلبه، فهذا ينقلب فى الأمر، لأنّه قد خولف ولم يكن مغلوباً، وكذلك الارادة. ألا ترى إلى من قال و أراد من مملوك شيئاً ولم يفعله، وأمر آخر بفعل فخالف لكان المخالف فى الأمر أعظم فى النفوس عصيانا، كلاّ...بل هو الغالب، و إنّما أمهل العصاة حلماً ولم يجبرهم على الإيمان، لأنّ المكره لا يستحقّ ثواباً، بل أزاح عللهم، وأقدرهم و أمكنهم، فمن أحسن فإلى ثوابه، ومن أساء فإلى عقابه، ولو شاء لأكرههم على الإيمان أجمعين كما قال تعالى: (وَلَو شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتّى يَكُونُوا مُؤْمِنينَ)(۶) وكقوله تعالى: (وَلَو شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْس هُداهَا ـ إلى قوله ـ أَجْمَعِينَ)(۷) وقال تعالى: (لاإِكْرَاهَ فِي الدّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ)(۸). وزعمت القدريّة: أنّ الله تعالى خالق الكفر و فاعله، و منشئ الزنا و مخترعه

ومتولّى القيادة و موجدها، ومبتدع السرقة و محدثها، و كلّ قبائح العباد من صنعته، وكلّ تفاوت فمن عنده، وكلّ فساد فمن تقديره، وكلّ خطأ فمن تدبيره. فإن قالوا على سبب التلبيس : إنّ العبد يكتسب ذلك، فإذا طولبوا بمعنى ـــــــــــــــ ١ . البقرة / ٢٠٥. ٢ . الأنعام / ١٤٨ . ٣ . الدهر / ٣٠. ٤ . التكوير / ٢٨ ـ ٢٩ . ٥ . الدهر / ٢٩ ـ ٣٠. ٦ . يونس / ٩٩ . ٧ . السجدة / ١٣. ٨ . البقرة / ٢٥۶ .

( ١٣٤ )

الكسب لم يأتوا بشىء معقول، وقالت العدليّة: معاذالله أن يكون فعله إلاّ حكمة و حقّاً، وصواباً وعدلاً، فالزنا فعل الزانى انفرد بفعله، فكلّ قبيح منسوب إلى المذموم به، و إنّما تولّى المذمّة العاصى، إذ باع الآخرة بالدُّنيا، ولم يعلم أنّ ما عندالله خير وأبقى، ولو كان قد خلق أعمال العباد لما جاز أن يأمر بها وينهاهم عنها كما لم يجز أن يأمرهم بتطويل جوارحهم و تقصيرها، إذ خلقها على ما خلقها، ولو خلق الكفر لما جاز أن يعيب ما خلق، ولو كان فاعل الكفر لما جاز أن يذمّ و يعيب ما خلق و يذمّ مافعل، ولو كان مخترعَ الفساد لما جاز أن يعاقب على ما اخترع، ولا تنفكّ القبائح من أن تكون من الله تعالى فلا حجّه على العبد، أو من الله و من العبد فمن الظلم أن يفرده بعقاب ما شارك فى فعله، أو من العبد فهو يستحقّ العقاب، وقال تعالى : (يَلْوون أَلْسِنَتَهُمْ بِالكِتَابِ ـإلى قوله ـ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ(١) )فلو كان لوى ألسنتهم من خلق الله تعالى لما قال: (وما هو من عند الله )(٢). وبعد، فالكفر قبيح و أفعال الله حسنة، فعلمنا أنّ الكفر ليس منها، و هكذا أخبر تعالى بقوله : (الّذى أحْسَنَ كُلَّ شَىْء خَلَقَهُ)(٣) وقوله تعالى: (صُنْعَ اللّهِ الَّذِى أَتْقَنَ كُلَّ شَىْء(٤) ). فإن سألوا عن قوله تعالى: (وَاللّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ) (٥) فقل: هذه الآية لو تلوتم صدرها لعلمتم أن لا حجّة لكم فيها، لأنّه تعالى أراد بالأعمال هيهنا الأصنام، والأصنام أجساد، وليس من مذهبنا أنّا خلقنا الأصنام، بل الله خلقها، ألا ترى أنّه قال تعالى : (أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ *وَاللّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ)(٦) . فإن قالوا: (لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ)(٧) فقل: إنّه أدلّ على العدل، لأنّ العباد يُسألون عن أفعالهم لما كان فيها العبث و الظلم والقبيح، والله تعالى لمّا كانت أفعاله كلّها حسنة لا قبيح فيها، وعدلاً لا ظلم معها، تنزّه عن أن يسأل، ولم يرد بهذا ما ـــــــــــــــ ١ . آل عمران / ٧٨. ٢ . آل عمران / ٧٨. ٣ . السجدة / ٧ . ۴ . النمل / ٨٨. ٥ . الصافات / ٩۶ . ۶ . الصافات / ٩٥ ـ ٩۶. ٧ . الأنبياء / ٢٣ .

( ١٣٥ )

تريده الفراعنة إذ قالت لرعيّتها: وقد سألناكم فلا تسألونا لم أظلمكم وأفسقكم (كذا)، كلاّ ... فإنّه تعالى لم يدع للسؤال موضعاً بإحسانه الشامل، وعدله الفائض، ولولا ذلك لم يقل: (لئلا يكون للنّاس على الله حجّة بعد الرسل)(١) فنحن نقول: إنّ أفعالنا الصالحة من الله ليس بمعنى أنّه فعلها، وكيف يفعلها و فيها خضوع وطاعة، والله تعالى لا يكون خاضعاً ولا مطيعاً، بل نقول: إنّها منه، بمعنى أنّه مكّن منها، ودعا إليها وأمر بها و حرّض عليها، و نقول: إنّ القبائح ليست منه لأنّه نهى عنها، وزجر وتوعّد عليها، وخوّف منها و أنذر، ونقول: إنّها من الشيطان بمعنى أنّه دعا إليها و أغوى، و مَنّى فى الغرور (وَمَا رَبُّكَ بِظَلاّم لِلْعَبِيدِ(٢) ) (أَنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَ الإحْسَانِ ـ إلى قوله ـ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) (٣) و قال تعالى فى صفة الشيطان: (يَعِدُهُمْ وَ يُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إلاّ غُرُوراً) (۴). فإن قالوا: فقد قال تعالى: (كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ) (٥) قلنا: معنى الآية غير ما قدّرت ولو قدّرتها كما نقدّر لعلمت أن لا حجّة فيها لك، لأنّه تعالى يقول: (وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللّهِ ـ إلى قوله ـ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ)(۶) فإنّما هذا فى الكفّار حيث تطيّروا بنبىّ الله ـ عليه السلام ـ وكانوا إذا أتاهم الخصب يقولون هذا من عندالله و إذا أتاهم الجدب يقولون: هذا من عندك، كما قال تعالى: (وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسى وَ مَنْ مَعَهُ ـ إلى قوله ـ لا يَعْلَمُونَ) (٧)فبيّن الله تعالى أنّ ذلك كلّه ـ يعنى الخصب والجدب ـ من عنده،إلاّ أنّه لم يقل: و إن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندنا على ما تذكره المجبّرة وقد دلّ الله على بطلان قولهم: (مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَة فَمِنَ اللّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَة فَمِنْ نَفْسِكَ) (٨) . وزعمت المجبّرة القدريّة أنّ الله خلق أكثر العباد للنّار، وخلقهم أشقياء بلا ـ ذنب ـــــــــــــــ ١ . النساء / ١٦٥. ٢ . فصلت / ۴۶ . ٣ . النحل / ٩٠. ۴ . النساء / ١٢٠ . ٥ . النساء / ٧٨. ۶ . النساء / ٧٨ . ٧ . الاعراف / ١٣١ . ٨ . النساء / ٧٩.

( ۱۳۶ )

ولا جرم، وغضب عليهم و هو حليم من غير أن يغضبوه، وخذلهم من قبل أن يعصوه، وأضلّهم عن الطّريق الواضح من غير أن خالفوه، وقالت العدليّة: خلق الله الخلق لطاعته، ولم يخلقهم لمخالفته، وأوضح الدّلالة والرّسل لصلاح الجماعة، ولم يضلّ عن دينه و سبيله. وكذا أخبر بقوله تعالى:(وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَ الإِنْسَ إلاّ لِيَعْبُدُون ) (۱) وكيف يمنع إبليس من السّجدة ثمّ يقول: (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ )(۲). فإن سألوا عن قوله تعالى: (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الجِنَّ وَ الإِنْسِ ) (۳) قيل: «لام العاقبة» معناها أنّ مصيرهم إلى النار، كما قال تعالى: (فَالتَقَطَهُ آلُ فِرْعَونَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَ حَزَناً ) (۴) و إن كانوا التقطوه ليكون لهم قرّة عين، وقد بيّن ذلك بقوله تعالى: (وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَونَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ ) ـ إلى(۵) آخره ـ وكذلك الجواب بقوله تعالى: (أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدادُوا إِثْماً ) (۶). وزعمت المجبّرة القدريّة أنّ الله يضلّ أكثر عباده من دينه، فأنّه ما هدى أحداً من العصاة إلى ما أمرهم به، وأنّ الأنبياء ـ عليهم السلام ـ أراد الله ببعثهم الزيادة فى عمى الكافرين، و قالت العدليّة: أنّ الله لا يضلّ عن دينه أحداً، ولم يمنع أحداً الهدى الّذى هو الدلالة، وقد هدى ومن لم يهتد فبسوء اختياره غوى. قال الله تعالى: (وَ أَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا العَمَى عَلَى الهُدَى )(۷) على أنّا نقول أنّ الله يضلّ من شاء ويهدى، و أنّه يضلّ الظالمين عن ثوابه وجنّاته، وذلك جزاء على سيئاتهم، وعقاب على جرمهم، قال الله تعالى: (وَمَا يُضِلُّ بِهِ إلاّ الفَاسِقِينَ ـ إلى قوله ـ أُولئِكَ هُمُ الخَاسِرُونَ)(۸) فأمّا الضلال عن الدين فهو فعل شياطين الجنّ والإنس، ألا ترى أنّ الله تعالى ذمّ عليهم فقال: (وَأَضَلَّهُمُ السّامِرِيُّ )(۹)وقد حكى عن أهل النّار أنّم يقولون: ــــــــــــــ ۱ . الذاريات / ۵۶. ۲ . ص / ۷۵ . ۳ . الأعراف / ۱۷۹ . ۴ . القصص / ۸. ۵ . القصص / ۹ . ۶ . آل عمران / ۱۷۸ . ۷ . فصلت / ۱۶. ۸ . البقرة / ۲۶ ـ ۲۷ . ۹ . طه / ۸۵ . ( ۱۳۷ )

(وَمَا أَضَلَّنَا إلاّ المُجْرِمُونَ) (۱) وما يقولون: وما أضلّنا إلاّ ـ ربّ العالمين. وقالت المجبّرة القدريّة: أنّ الله كلّف العباد ما لا يطيقون، وذلك بادّعائها أنّ الله خلق الكفر فى الكفّار، ولا يُقدرهم على الإيمان ثمّ يأمرهم به، فإذا لم يفعلوا الإيمان الّذى لم يُقدره عليهم، وفعلوا الكفر الّذى خلقه فيهم، وأراده منهم، وقضاه عليهم، عاقبهم عذاباً دائماً. وقالت العدليّة :معاذالله! إنّ الله لا ـيكلّف العباد ما لايتّسعون له (الوسع: دون الطاقة) إذ تكليف ما لا ـ يطاق ظلم و عبث، و أنّه لا ـ يظلم ولا يعبث ولو جاز أن يكلّف من لا يُقدره على الإيمان لجاز أن يكلّف من لا مال له باخراج الزّكاة، وأن يكلّف المُقعد بالمشى والعدو وقال تعالى: (لايكلّف الله نفساً إلاّ وسعها) (۲) فهو لا ـيكلّف من لا يستطيع قبل الفعل أن يفعل، قال تعالى: (ولله عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إليهِ سبِيلًا ) ـ إلى آخره(۳) ـ فهو يأمر بالحجّ قبل الحجّ، فكذلك استطاعته قبل أن يحجّ، ولو لم يستطيعوا الإيمان لم يقل لهم: (فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ)(۴) ولو نصرهم على الإفك لم يقل: (فَأَنّى يُؤْفَكُونَ) (۵). و ادّعت المجبّرة أنّ الأقدار المذمومة حتم من الله، ونفيناها عنه سبحانه، لأنّ تقديره لا يكون باطلاً ولا متناقضاً، فلمّا وجدنا الأشياء المتناقضة الباطلة علمنا أنّه لا يقدّرها و كفى القدريّة إذا أثبتوا ما تنازعنا فيه و نفيناه، ولو جاز لجاز أن يكون من ينفى التنصّر نصرانيّاً، ومن ينفى التهوّد يهوديّاً. فإن قالوا: إنّكم أثبتّم ذلك لأنفسكم، ومثبت الشىء لنفسه أولى ممّن ينسبه إليه، فالجواب: أنّ التنازع بيننا لم يقع فى كوننا قادرين، فأنّما تنازعنا فى أنّ الأقدار المذمومة تثبت لله سبحانه و تعالى أوينزّه عنها، فأثبتوها إن كنتم قدريّة. ــــــــــــــ ۱ . البقرة / ۲۸۶ . ۲ . الشعراء / ۹۹. ۳ . آل عمران / ۹۷. ۴ . التكوير / ۲۶ . ۵ . العنكبوت / ۶۱.

( ۱۳۸ )

وبعد: فلوكان من أثبتها لنفسه قدريّاً لكان على زعمكم قد أثبته الله لنفسه فهو قدرىّ و بعد هذا القول، فلو كان هذا اسم ذمّ فهو لكم أليق، لأنّكم فعلتم القبائح وأضفتموها إلى الله تعالى البرىء منها، وقد قال عزّ من قائل : (وَمَنْ يَكْسِبُ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمَاً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً ) ـ إلى آخرها ـ (۱). تمّ الكلام فى القدريّة ــــــــــــــ ۱ . النساء / ۱۱۲.

( ۱۳۹ )

## الجهميّة

الجهميّة

الحركات الرجعية

الحركات الرجعية ونعنى بها الحركات الفكرية الّتى ظهرت بين المسلمين بين القرنين الثانى والثالث، وهى ترمى إلى إرجاع الاُمّة إلى العقائد السائدة فى العصر الجاهلى بين المشركين وأهل الكتاب، من القول بالجبر والتجسيم إلى غير ذلك من البضائع الفكريّة المستوردة منهم إلى أوساط المسلمين . ولأجل إيقاف القارىء على نماذج من هذه الحركات، نبحث عن عدّة مناهج زرعت شروراً فى المجتمع الإسلامى، وبقيت آثارها إلى العصر الحاضر لكن بتغيير الاسم والعنوان، وتحت غطاء مخدع. والسبب الوحيد لبثّ هذه السموم هو إقصاء العقل عن ساحة العقائد وإخضاعه لكلّ رطب ويابس يتّسم بسمة الحديث، وليس بحديث، بل يعدّ من مرويات العهدين وأقاصيص الأحبار والرهبان. وإليك بيان هذه الحركات واحدة تلو الاُخرى: الجهميّة وسماتها: الجبر والتعطيل

مؤسّسها جهم بن صفوان السمرقندى(ت ۱۲۸ هـ). قال الذهبى: «جهم بن صفوان، أبو محرز السمرقندى الضالّ المبتدع، رأس الجهميّة، هلك فى زمان ( ۱۴۰ )

صغارالتّابعين، و ما علمته روى شيئاً، لكنّه زرع شرّاً عظيماً » (۱). قال المقريزى: «الجهميّة أتباع جهم بن صفوان التّرمذى مولى راسب، و قتل فى آخر دولة بنى اُميّة، و هو: ۱- ينفى الصفات الإلهية كلّها، ويقول: لا يجوز أن يوصف البارى بصفة يوصف بها خلقه. ۲- أنّ الإنسان لا يقدر على شىء و لا يوصف بالقدرة، ولا الإستطاعة. ۳- أنّ الجنّة و النار يفنيان، و تنقطع حركات أهلهما. ۴- أنّ من عرف اللّه ولم ينطق بالإيمان لم يكفر، لأنّ العلم لا يزول بالصمت، و هو مؤمن مع ذلك. وقد كفّره المعتزلة فى نفى الاستطاعة. وكفّره أهل السنّة بنفى الصفات و خلق القرآن ونفى الرؤية. ۵- وانفرد بجواز الخروج على السلطان الجائر. ۶- وزعم أنّ علم الله حادث لا بصفة يوصف بها غيره(۲). وقد ذكر ابن الأثير فى حوادث سنة (۱۲۸هـ) كيفيّة قتله بيد نصر بن سيّار، ومن أراد فليرجع إليه(۳). وقد نسب إليه عبد القاهر البغدادى، اُصولاً تقرب ممّا نسب إليه المقريزى فى خططه على ما عرفت. وقال : «وكان جهم مع ضلالاته الّتى ذكرناها يحمل السّلاح و يقاتل السلطان ـــــــــــــــ ۱ . ميزان الاعتدال: ج ۱ ص ۴۲۶ رقم الترجمة ۱۵۸۴. ۲ . الخطط المقريزية: ج ۳، ص ۳۴۹ ولاحظ ص ۳۵۱. ۳ . الكامل لابن الأثير: ج ۵ ص ۳۴۲ ـ ۳۴۵.

( ۱۴۱ )

وخرج مع السريج بن حارث(۱) على نصر بن سيّار و قتله سلم بن أحوز المازنى فى آخر زمان بنى مروان، وأتباعه اليوم بـ(نهاوند)، وخرج إليهم فى زماننا إسماعيل بن إبراهيم بن كبوس الشيرازى الديلمى، فدعاهم إلى مذهب شيخنا أبى الحسن الأشعرى، فأجابه قوم منهم وصاروا مع أهل ا(۲)لسنّة. وقد نسب إليه الشهرستانى عدّة اُمور نذكر منها أمرين: ۱- إنّ الإنسان لا يقدر على شىء، ولا يوصف بالإستطاعة و إنّما هو مجبور على أفعاله لا قدرة له، والله هو الّذى يخلق الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال أثمرت الشّجرة، وجرى الماء، و تحرّك الحجر، وطلعت الشّمس و غربت، و تغيّمت السماء و أمطرت، واهتزّت الأرض و أنبتت، إلى غير ذلك، والثّواب و العقاب جبر. كما أنّ الأفعال كلّها جبر. قال : وإذا ثبت الجبر فالتكليف إذاً جبر. ۲- إنّ حركات أهل الخلدين تنقطع، و الجنّة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما، وتلذّذ أهل الجنّة بنعيمها، وتألّم أهل النار بجحيمها، إذ لا تتصوّر حركات لا تتناهى آخراً، كما لا تتصوّر حركات لا تتناهى أوّلاً. وحمل قوله تعالى (خالدين فيها) على المبالغة و التأكيد دون الحقيقة فى التخليد. كما يقال خلد الله ملك فلان، واستشهد على الانقطاع بقوله تعالى: (خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّموَاتُ وَالأَرضُ إلاّ ما شَاءَ رَبُّكَ) (هود / ۱۰۷) فالآية اشتملت على شريطة واستثناء، والخلود و التأبيد لا شرط فيه ولااستثناء(۳). وقد نقل الشهرستانى عنه اُموراً اُخر، مضى بعضها فى كلام غيره. أقول: قاعدة مذهبه أمران: ـــــــــــــــ ۱ . فى

تاریخ الطبری: الحارث بن سریج وهو الصحیح. ۲ . الفرق بین الفرق: ص ۲۱۲. ۳ . الملل والنحل: ج ۱، ص ۸۷ ـ ۸۸.

( ۱۴۲ )

الأوّل: الجبر ونفی الاستطاعهٔ و القدرهٔ، فالجهم بن صفوان رأس الجبر و أساسه، ویطلق علیه و علی أتباعه الجبریّهٔ الخالصهٔ فی مقابل غیر الخالص منها. قال الشهرستانی: «الجبر هو نفی الفعل حقیقهٔ عن العبد و إضافته إلی الربّ تعالی، والجبریّهٔ أصناف، فالجبریهٔ الخالصهٔ هی الّتی لا تثبت للعبد فعلاً و لا قدرهٔ علی الفعل أصلاً. والجبریّهٔ المتوسطهٔ هی الّتی تثبت للعبد قدرهٔ غیر مؤثّرهٔ أصلاً. فأمّا من أثبت للقدرهٔ الحادثهٔ أثراً مّا فی الفعل وسمّی ذلک کسباً فلیس بجبری»(۱). یلاحظ علیه: أنّ الفرق الثلاث کلّهم جبریّون من غیر فرق بین نافی القدرهٔ والاستطاعهٔ کما علیه «الجهم» أو مثبتها، لکن قدرهٔ غیر مؤثّرهٔ، بل مقارنهٔ لإیجاده سبحانه فعل العبد وعمله، أو مؤثّرهٔ فی اتّصاف الفاعل بکونه کاسباً و الفعل کسباً، لما عرفت من أنّ القول بالکسب نظریّهٔ مبهمهٔ جدّاً لا ترجع إلی أصل صحیح، وأنّ القول بأنّه سبحانه هو الخالق المباشر لکلّ شیء لا یترک لنظریّهٔ الکسب مجالاً للصحّهٔ، لأنّ الکسب لو کان أمراً وجودیّاً فالله هو خالقه و موجده (أخذاً بانحصار الخلق فی الله)، وإن کان أمراً عدمیّاً اعتباریاً، فلا یخرج الفاعل من کونه فاعلاً مجبوراً(۲). وعلی أیّ تقدیر، فالقول بالجبر و إذاعته بین الناس وانقیادهم له کان حرکهٔ رجعیّهٔ إلی العصر الجاهلی، وقدکان الجبر سائداً علی مشرکی العرب و غیرهم(۳). الثانی: تعطیل ذاته سبحانه عن التوصیف بصفات الکمال و الجمال ومن هنا نجمت المعطّلهٔ. ولکنّه لم یتبیّن لی صدق ما نسبه إلیه البغدادیّ والشهرستانی من أنّه قال : لا ـ یجوز أن یوصف الباری تعالی بصفهٔ یوصف بها خلقه، لأنّ ذلک یقتضی تشبیهاً، فنفی کونه حیّاً عالماً و أثبت کونه قادراً، فاعلاً، خالقاً، لأنّه لا یوصف شیء من خلقه بالقدرهٔ والفعل والخلق(۴). ــــــــــــــــ ۱ . الملل والنحل: ج ۱، ص ۸۶. ۲ . راجع: الجزء الثانی من کتابنا هذا ص ۱۳۰ ـ ۱۵۳. ۳ . راجع: الجزء الأول ص ۲۳۲. ۴ . الملل والنحل: ج ۱ ص ۸۶.

( ۱۴۳ )

وأظنّ أنّ مراده من قوله «بصفهٔ یوصف بها خلقه» هی الصفات الخبریهٔ، کالید، والعین، والرجل، وما أشبهها، مما أصرّ أهل الحدیث والحشویهٔ علی توصیفه سبحانه بها، بالمعنی اللغوی الملازم للتجسیم و التشبیه. هاتان قاعدتا مذهب الجهم، وأمّا غیرهما ممّا نسب إلیه، فمشکوک جدّاً، وبما أنّه استدلّ لمذهبه فی مورد عدم الخلود فی الجنّهٔ والنار بما عرفت من الآیهٔ، فنرجع إلی توضیح الآیهٔ فنقول: جعل الجهم الاستثناء فی الآیهٔ دلیلاً علی عدم الخلود. یلاحظ علیه: أنّه استدلّ بالآیهٔ علی عدم الخلود بوجهین: الأوّل: تحدید الخلود بمدّهٔ دوام السماوات والأرض وهما غیر مؤبّدتین بالضرورهٔ قال سبحانه: (مَا خَلَقْنَا السَّمواتِ وَالأرْضَ وَ مَا بَیْنَهُمَا إلاّ بِالحقِّ وَ أَجَلٌ مُسَمًّی) (الأحقاف/۳) وقال تعالی: (وَالسَّمواتُ مَطْوِیَّاتٌ بِیَمِینِهِ) (الزمر / ۶۷). الثانی: الاستثناء الوارد فی الآیهٔ من الخلود بقوله: (إلاّ ما شاء ربّک) فی کلا الموردین: نعیم الجنّهٔ و عذاب الجحیم. أمّا الأوّل: فالإجابهٔ عنه واضحهٔ، لأنّ المراد من السماوات والأرض فیها، لیس سماء الدنیا و أرضها، بل سماء الآخرهٔ و أرضها، والاُولیتان فانیتان، والاُخریتان باقیتان والله سبحانه یذکر للنظام الآخر أرضاً و سماءً غیر ما فی الدنیا. قال تعالی: (یَوْمَ تُبَدَّلُ الأرْضُ غَیْرَ الأرْضِ وَالسَّمواتُ وَبَرَزُوا للّهِ الوَاحِدِ القَهّارِ)(إبراهیم/۴۸) وقال حاکیاً عن أهل الجنّهٔ: (وَقَالُوا الحَمْدُ للّهِ الّذِی صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَ أَوْرَثَنَا الأرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الجَنَّةِ حَیْثُ نَشَاءُ) (الزمر/۷۴) فللآخرهٔ سماء وأرض، کما أنّ فیها جنّهٔ وناراً ولهما أهل، وتحدید بقاء الجنّهٔ والنار وأهلها بمدّهٔ دوام السماوات والأرض راجع إلی سماء الآخرهٔ و أرضها وهما مؤبّدتان غیر فانیتین، و إنّما تفنی سماء الدنیا و أرضها، وأمّا السماوات الّتی تظلّل الجنّهٔ مثلاً و الأرض الّتی تقلّها وقد أشرقت بنور ربّها فهما ثابتتان غیر زائلتین. ( ۱۴۴ )

أضف إلی ذلک أنّه سبحانه وصف الجنّه بأنّها عنده وقال: (مَا عِنْدَکُمْ یَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّهِ بَاق) (النحل/۹۶) فالجنّهٔ باقیهٔ غیر فانیهٔ، ولا یفترق عنها الجحیم ونارها. وأمّا الإشکال الثانی فالجواب عنه فی مورد الجنّهٔ أوضح من الآخر، لأنّه یذکر فیها قوله (عَطَاءً غَیْرَ مَجْذُوذ) الظّاهر فی دوام النعمهٔ وعدم تحقّق المشیئهٔ. توضیح ذلک أنّه سبحانه یقول فی مورد أهل النار: (فَأَمّا الّذِینَ شَقُوا فَفِی النَّارِ لَهُمْ فِیهَا

زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّموَاتُ وَالأَرْضُ إلاّ مَا شَاءَ رَبُّكَ إنَّ رَبَّكَ فَعّالٌ لِمَا يُرِيدُ) (هود ۱۰۶-۱۰۷).
و يقول فى أهل الجنّة: (وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّموَاتُ وَالأَرْضُ إلاّ مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذ) (هود / ۱۰۸).

ترى أنّه سبحانه يذيّل المشيئة فى آية الجنّة بقوله: (عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذ)(۱) الدالّ على عدم انقطاع النعمة، وأنّ تلك المشيئة أى مشيئة الخروج لا تتحقّق. وعلى كلّ تقدير، فالجواب عن الاستثناء فى الآيتين هو أنّ الاستثناء مسوق لاثبات قدرة الله المطلقة، وأنّ قدرة الله سبحانه لا تنقطع عنهم بإدخالهم الجنّة والنار، وملكه لا يزول ولا يبطل، وأنّ قدرته على الاخراج باقية، فله تعالى أن يخرجهم من الجنّة و إن وعد لهم البقاء فيها دائماً، لكنّه سبحانه لا يخرجهم لمكان وعده، و الله لا يخلف الميعاد. نعم قوله سبحانه فى آية النّار (إنَّ رَبَّكَ فَعّالٌ لِمَا يُرِيدُ) يشير إلى تحقّق المشيئة فى جانب النار كما فى المسلمين العصاة دون المشركين و الكفار. التطوير فى لفظ «الجهمى» لمّا كان نفى الصفات عن الله، والقول بخلق القرآن ونفى الرؤية، ممّا نسب إلى ــــــــــــــــ ۱ . مقالات الاسلاميين: ج ۲ ص ۴۹۴ ، والفرق بين الفرق ص ۲۱۱.

( ۱۴۵ )

منهج الجهم وقد عرفت أساس مذهبه فيما مرّ، صار لفظ «الجهمىّ» رمزاً لكلّ من قال بأحد هذه الاُمور، وإن كان غير قائل بالجبر ونفى القدر. ولأجل ذلك ربّما تطلق الجهميّة و يراد منها المعتزلة أو القدريّة، وعلى هذا الأساس يقول أحمد بن حنبل: «والقرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فهو جهمى كافر، ومن زعم أنّ القرآن كلام الله و وقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق، فهو أخبث من الأوّل، ومن زعم أنّ ألفاظنا بالقرآن و تلاوتنا له مخلوقة، والقرآن كلام الله، فهو جهميّ، ومن لم يكفِّر هؤلاء القوم كلّهم فهو مثلهم»(۱). نعم، القوم و إن نسبوا إلى الجهم كون القرآن مخلوقاً، لكنّه بعيد جدّاً، لأنّه مات فى آخر دولة الأمويين ولم تكن المسألة معنونة فى تلك الأيّام، وإنّما طرحت فى العصر العبّاسى خصوصاً فى عصر المأمون. وقد ألّف البخارى والإمام أحمد(۲) كتابين فى الردّ على الجهمية وعنيا بهم المعتزلة. والمعتزلة يتبرّأون من هذا الاسم. ويتبرّأ بشر بن المعتمر ـ أحد رؤساء المعتزلة ـ من الجهميّة فى ارجوزته إذ يقول: ننفيهم عنّا ولسنا منهم * ولاـ هم منّا ولا نرضاهم إمامهم جهم وما لجهم * وصحب عمرو ذى التقى والعلم(۳) ويريد عمرو بن عبيد الرئيس الثانى للمعتزلة بعد واصل بن عطاء. وعلى كلِّ تقدير، فعدُّ المعتزلة «جهميّة» ظلم و اعتساف، ولم يذكر أحد منم الجهم من رجالهم، وقد أرسل واصل بن عطاء، حفص بن سالم إلى خراسان، وأمره ــــــــــــــــ ۱ . السنّة لأحمد بن حنبل: ص ۴۹. ۲ . طبع مع كتاب السنّة له. ۳ . فجر الاسلام: ص ۲۸۷ ـ ۲۸۸.

( ۱۴۶ )

بلقائه فمناظرته و إنّه لقيه فى مسجد «ترفد» حتّى قطعه(۱). * * * مقاتل بن سليمان المجسِّم

إنّ القضاء على العقل فى ساحة العقائد، والاعتماد على النّقل المحض ـ الّذى انقطع أثره بعد رحلة رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم إلى عصر أبى جعفر المنصور ـ إلاّ شيئاً لاـ يذكر أيّد هذه الحركات الرجعيّة لو لم نقل إنّة أنتجها. ومن رافع ألوية التشبيه والتجسيم، وناقل أقاصيص الأحبار والرهبان فى القرن الثانى، هو مقاتل بن سليمان الذى كان هو و جهم بن صفوان فى مسألة التنزيه والتشبيه على طرفى نقيض، فالأوّل غلاـ فى التنزيه حتى عطّل، وذاك غلا فى الاثبات حتى شبّه فهذا معطّل وذاك مشبّه، وقد مُلئت كتب التفاسير بأقوال مقاتل و آرائه فليعرف القارئ مكانه فى الوثاقة وتنزيه الربّ عن صفات الخلق. قال ابن حبّان: «كان يأخذ من اليهود والنصارى فى علم القرآن الّذى يوافق كتبهم، وكان يشبّه الربّ بالمخلوقات، و كان يكذب فى الحديث». قال أبو حنيفة: «أفرط جهم فى نفى التشبيه، حتّى قال إنّه تعالى ليس بشىء، وأفرط مقاتل فى الاثبات حتّى جعله مثل خلقه». وقال وكيع: «كان كذّاباً». وقال البخارى: «قال سفيان بن عيينة: سمعت مقاتلاًـ يقول: إن لم يخرج الدجّال فى سنة خمسين و مائة فاعلموا أنّى كذّاب»(۲). ــــــــــــــــ ۱ . طبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار: ۹۷ ـ ۱۶۳. ۲ . لم يخرج الدجال فى هذه السنة ولا بعدها، فهل يبقى الشك

فى أنه كذّاب؟ نعم، مات هو فى تلك السنة فبموته مات الدجل والكذب القائم به.

( ۱۴۷ )

وقال النسائى: «كان مقاتل يكذب». وقال الجوزجانى: «كان دجّالاً جسوراً. سمعت أبا اليمان يقول: قدم هيهنا فلمّا أن صلّى الإمام أسند ظهره إلى القبلة وقال: سلونى عمّا دون العرش، وحدّثت أنّه قال مثلها بمكّة، فقام إليه رجل، فقال: أخبرنى عن النّملة أين أمعاؤها؟ تم الكلام فى الجهمية ( ۱۴۸ ) ( ۱۴۹ )

## الكراميّة

الكراميّة

الحركات الرجعيّة

وهذه الفرقة منسوبة إلى محمّد بن كرّام السجستانى شيخ الكرامية (م ۲۵۵). قال الذهبى: «ساقط الحديث على بدعته، أكثر عن أحمد الجويبارى ومحمّد بن تميم السعدى وكانا كذّابين». قال ابن حبّان: «خذل، حتّى التقط من المذاهب أردأها، ومن الأحاديث أوهاها...وجعل الإيمان قولاً بلا معرفة». و قال ابن حزم: «قال ابن كرّام: الإيمان قول باللسان، و إن اعتقد الكفر بقلبه فهو مؤمن. ومن بدع الكرّاميّة قولهم فى المعبود تعالى إنّه جسم لا كالأجسام و قد سُقت أخبار ابن كرّام فى تأريخى الكبير. وله أتباع و مريدون وقد سجن فى نيسابور لأجل بدعته ثمانية أعوام، ثم أخرج وسار إلى بيت المقدس، ومات بالشام سنة ۲۵۵ هـ»(۱). يلاحظ عليه: أنّ ما أسماه مؤمناً سمّاه القرآن منافقاً. قال سبحانه ( إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ)(المنافقون/۱). ــــــــــــــــ ۱ . ميزان الاعتدال: ج ۴ ص ۲۱.

( ۱۵۰ )

وقاعدة مذهبه التجسيم، وتوصيف الواجب بأُمور حادثة، وكلّ ما يذكره أصحاب الملل والنحل يرجع إلى هذا الأصل، وأمّا أصنافهم فقد ذكر البغدادى أنّ للكرّامية بخراسان ثلاثة أصناف:حقائقية، والطزائقية و اسحاقية(۱) وذكر الشهرستانى لها اثنتى عشرة فرقة و أنّ أُصولها ستّة. وكانت الحركة الكرّامية، حركة رجعية بحتة حيث دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده، وأنّه جسم له حدّ ونهاية من تحت والجهة الّتى منها يلاقى عرشه. وقال البغدادى: وهذا شبيه بقول الثنوية: إنّ معبودهم الّذى سمّوه نوراً، يتناهى من الجهة التى تُلاقى الظلام وإن لم يتناه من خمس جهات. ومن عقائده: أنّ معبودهم محلّ للحوادث و زعموا أنّ أقواله و إراداته، و إدراكاته للمرئيات، وإدراكاته للمسموعات، وملاقاته للصفحة العليا من العالم، أعراض حادثة فيه، وهو محلّ لتلك الحوادث الحادثة فيه(۲). ومن غرائب آرائه أنّه وصف معبوده بالثِّقل و ذلك أنّه قال فى كتاب «عذاب القبر» فى تفسير قول الله عزّ وجلّ: ( إذا السماء انفطرت ) : أنّها انفطرت من ثقل الرحمان عليها. إلى غير ذلك من المضحكات والمبكيات فى الأُصول والفقه. وقد ذكر البغدادى آراءه الفقهيّة أيضاً و ذكر فيه قصّة عجيبة من أرادها فليرجع إليه(۳). إنّ للكرّامية نظريات فى موضوعات أُخر، ذكرها البغدادى، وقد بلغت جرأتهم فى باب النبوّة حتّى قال بعضهم: إنّ النّبىّ أخطأ فى تبليغ قوله «ومناة الثالثة الأُخرى» حتّى قال بعده: «تلك الغرانيق العلى، وإنّ شفاعتها ترتجى»(۴). ــــــــــــــــ ۱ . الفرق بين الفرق: ص ۲۱۵. ۲ . الملل والنحل: ج ۱ ص ۱۰۸. ۳ . الفرق بين الفرق: ص ۲۱۸ ـ ۲۲۵. ۴ . الفرق بين الفرق: ص ۲۲۲.

( ۱۵۱ )

مع أنّ قصّة الغرانيق اقصوصة ابتدعها قوم من أهل الضلالة وقد أوضحنا حالها فى محاضراتنا باسم سيّد المرسلين صلّى الله عليه و آله و سلّم» فلاحظ. ونكتفى بهذا النزر فى بيان عقائدهم وكلّها وليد إقصاء العقل والمنطق عن ساحة العقائد والاكتفاء بالروايات، مع ما فيها من أباطيل و ترّهات وضعها الأعداء، واختلقتها الأهواء فهى من أسوأ الحركات الرجعية، الظاهرة فى أواسط القرن الثالث.

تم الكلام فى الكرّامية ( ۱۵۲ ) ( ۱۵۳ )

## الظاهرية (۱)

الظاهرية (۱)

الحركات الرجعية

وهذا المسلك الفقهى منسوب إلى داود بن على الاصفهانى الظاهرى (ت ۲۰۰ ـ م ۲۷۰) وسمع من سليمان بن حرب و أبى ثور. قال الخطيب: «كان إماماً ورعاً، زاهداً ناسكاً، وفى كتبه حديث كثير لكنّ الروايـة عنه عزيزة جدّاً»(۲). وقال ابن خلّكان: «كان من أكثر النّاس تعصّباً للإمام الشافعى وصنّف فى فضائله والثناء عليه كتابين، وكان صاحب مذهب مستقلّ و تبعه جمع كثير ـ يعرفون بالظّاهرية ـ وكان ولده ـ أبوبكر محمّد ـ على مذهبه، وانتهت إليه رئاسة العلم ببغداد»(۳). وقد بسط الخطيب الكلام فى تأريخه ونقل بعض ما رواه وأشار إلى جوانب من حياته (۴). ـــــــــــــــ ۱ . التعرّض للمذهب الظاهرى فى المقام مع أنّه مذهب فقهى لا ـ كلامى، لاشتراكه مع الحركات الرجعية الكلامية فى طرد العقل والتفكير عن ساحة العلم، وقد ظهر ذلك المذهب فى نفس الوقت الذى ظهرت فيه سائر المناهج الفكرية الكلامية والكل يحمل طابعاً واحداً وهو اعدام العقل واقصاؤه عن الأوساط العلمية فناسب ذكره فى المقام. ۲ . ميزان الاعتدال ج ۲ ص ۱۵. ۳ . وفيات الأعيان ج ۲ ص ۲۵۵. ۴ . تاريخ بغداد للخطيب ج ۸ ص ۳۶۹.

( ۱۵۴ )

وما أسّسه من المذهب يرتبط بالفروع و الأحكام، لا العقائد والاُصول فالمصدر الفقهى عنده هو النّصوص، بلا رأى فى حكم من أحكام الشرع، فهم يأخذون بالنصوص وحدها و إذا لم يكن النصّ أخذوا بالاباحة الأصليّة. أقول: إنّ إقصاء العقل عن ساحة العقائد يستلزم طرده عن ساحة الفقه بوجه أولى، لأنّ أساسه هو التعبّد بالنصوص، وعدم الافتاء بشىء لا يوجد له أصل فى الكتاب والسنّة، لكنّ الجمود على حرفيّة النصوص شىء والتعبّد بالنصوص و عدم الافتاء فى مورد لا يوجد فيه أصل و دلالة فى المصدرين الرئيسيين شىء آخر. فالظاهرية على الأوّل، والفقهاء على الثّانى، ولأجل إيضاح الحال نأتى بمثالين: ۱ ـ إنّ الشكل الأوّل من الأشكال الأربعة ضرورىّ الإنتاج من غير فرق بين الاُمور التكوينيّة أو الأحكام الشرعيّة، فكما أنّ الحكم بحدوث العالم نتيجة حتميّة لقولنا: العالم متغيّر وكلّ متغيّر حادث، فهكذا الحكم بحرمة كلّ مسكر، نتيجة قطعيّة لقولنا: الفقاع مسكر، وكلّ مسكر حرام، فالفقاع حرام. لكنّ الظاهرى يقبل المقدّمتين و لكن لا يفتى بالنتيجة بحجّة أنّها غير مذكورة فى النصوص. ۲ ـ ما يسمّيه الفقهاء بلحن الخطاب و إن كان شيئاً غير مذكور فى نفس الخطاب، لكنّه من اللوازم البيّنة له، بحيث يتبادر إلى الذّهن من سماعه، فإذا خاطبنا سبحانه بقوله: (فَلا تَقُلْ لَهُما اُفّ) (الإسراء/ ۲۳) يتوجّه الذهن إلى حرمة ضربهما و شتمهما بطريق أولى، ولكنّ الفقيه الظّاهرى يأبى عن الأخذ به بحجّة كونه غير منصوص. قال سبحانه: (قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إنْ يَنْتَهُوا يَغْفِرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَ إنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الأوَّلِينَ) (الأنفال / ۳۸) فالموضوع للحكم «مغفرة ما سلف عند الانتهاء» و إن كان هو الكافر، لكن الذهن السليم يتبادر إلى فهم شىء آخر لازم لهذا الحكم بالضّرورة و هو تعميم الحكم إلى المسلم أيضاً بوجه آكد. ولكنّ الظّاهرى يتركه بحجّة أنّه غير مذكور فى النصّ. ( ۱۵۵ )

وهذا النوع من الجمود يجعل النُّصوص غير كافلة لاستخراج الفروع الكثيرة وتصبح الشريعة ناقصة من حيث التشريع و التقنين، وغير صالحة لجميع الأجيال والعصور، وفاقدة للمرونة اللازمة الّتى عليها أساس خاتمية نبوّة نبيّنا محمدصلَّى الله عليه و آله و سلَّم وكتابه وسنّته و.... وهؤلاء بين السنّة كالاخباريين بين الشيعة، غير أنّ الظاهرية ظهرت فى القرن الثالث وقد عمل فيما لا نصّ فيه بالإباحة الأصليّة، والأخباريّة ظهرت فى الشيعة فى القرن العاشر وهم يعملون فيما لانصّ فيه بالاحتياط. إنّ الاكتفاء بظاهر الشريعة وأخذ الأحكام من ظواهر النصوص له تفسيران ;أحدهما صحيح جدّاً، والآخر باطل، فإن اُريد منه نفى الظنون الّتى لم يدلّ على صحّة الاحتجاج بها دليل، فهو نفس نصّ الكتاب العزيز. قال سبحانه: (قُلْ ءَاللّهُ أذِنَ لَكُمْ أمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ)(يونس/۵۹)، فالشيعة الإمامية

بفضل النصوص الوافرة عن أئمّـة أهل البيت المتصلة أسنادها إلى الرسول الإكرمصلّى الله عليه و آله و سلّم استطاعت أن تستخرج أحكام الحوادث والموضوعات الكثيرة منها، وامتنعت عن العمل بالقياس والاستحسان وغيرهما من الأدلّة الظنّية الّتى لم يقم الدليل القطعى على صحّة الاحتجاج بها، بل قام الدّليل على حرمة العمل على بعضها كالقياس وقد ورد فى نصوص أئمّتهم ـ عليهم السلام ـ : «و إنّ السنّة إذا قيست محق الدين»(۱). و إن اُريد بها لوازم الخطاب أى ما يكون فى نظر العقلاء كالمذكور أخذاً بقولهم: «الكناية أبلغ من التصريح» ويكون التفكيك بينهما أمراً غير صحيح، فليس ذلك عملاً بغير النصوص. نعم ليس عملاً بالظّاهر الحرفى، ولكنّه عمل بها بما يفهمه المخاطبون بها. وعلى ذلك الأساس يكون لوازم الخطاب حجّة إذا كانت الملازمة ثابتة بيّنة فى نظر العقلاء الّذين هم المعنيّون بهذه الخطابات، كادّعائها بين وجوب الشىء و وجوب ـــــــــــــــــ ۱ . الوسائل ج ۱۸، الباب ۶ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۰.

( ۱۵۶ )

مقدّمته، أو حرمة ضدّه، أو امتناع اجتماع وجوبه مع حرمته، إلى غير ذلك من المداليل الالتزامية كمفاهيم الجمل الشرطية أو الوصفيّة أو المغيّاة بغاية. ولأجل كون هذه المداليل على فرض ثبوت الملازمة، بحكم المنطوق، ذهب المحقّقون فى باب «المفاهيم» إلى أنّ النزاع فى باب «حجّية المفاهيم» صغروى، أى فى ثبوت أصل المفهوم والملازمة، وأنّه إذا قال المولى: إن سلّم زيد فأكرمه، هل يتبادر منه إلى الأذهان الصافية وجوب الاكرام عند التسليم، وارتفاعه عند انتفائه أو لا؟ لا كبروى، بمعنى البحث عن حجّية هذه الملازمة بعد ثبوتها، إذ لا كلام فى الحجية بعد ثبوتها. وبذلك يتبيّن الحقّ الصراح فى مسألة «تبعية النصوص الشرعية» و عدم الخروج عن إطارها، وأنّ أهل السنّة فيها بين مفرط و مفرّط. والطريق الوسطى هى الجادة(۱). فأصحاب القياس والاستحسان مفرطون فى الخروج عن النُّصوص الشرعيّة، ويعملون بما لم يدلّ على الاحتجاج به دليل. كما أنّ الظاهرية مفرِّطة فى عدم الخروج عن ظواهر النصوص بحرفيتها، وإن كان العقلاء على خلافهم فى محاوراتهم العرفيّة، ومن المعلوم أنّه ليست للشارع طريقة للمفاهمة غير الطريقة الدارجة.

تلاميذه ومدى سلطان مذهبه

قال الخطيب فى تأريخه: «روى عنه ابنه محمّد، وزكريّا بن يحيى الساجى، ويوسف بن يعقوب بن مهران الداودى، والعباس بن أحمد المذكّر، وهؤلاء رووا عنه و انتحلوا مذهبه» (۲). ـــــــــــــــــ ۱ . اقتباس من كلام الامام على عليه السلام فى النهج قال: اليمين والشمال مضلة، والطريق الوسطى هى الجادة. نهج البلاغة قسم الخطب الرقم ۱۵ ط عبده. ۲ . تاريخ بغداد ج ۸ ص ۳۷۰.

( ۱۵۷ )

«ولكن عامّة الفقهاء والمحدّثين تركوا الرّواية عنه كما تركوا مذهبه، وكثرت المعارضة، وقلّ التأييد، ولم يكن لمذهبه سلطان إلاّ فى بلاد الشرق (نيسابور وضواحيها) فى القرنين الثالث والرابع. و نقل عن صاحب «أحسن التقاسيم» أنّه كان رابع مذهب فى القرن الرابع فى الشرق، وكان الثّلاثة الّتى هو رابعها:مذهب الشافعى، ومذهب أبى حنيفة، ومالك، فكأنّه كان فى الشرق أكثر انتشاراً أو تابعاً من مذهب أحمد إمام السنّة فى القرن الرابع الهجرى، ولكن فى القرن الخامس جاء أبو يعلى وجعل المذهب الحنبلى مكانه، و بذلك زحزح المذهب الظاهرى و حلّ محلّه»(۱). ابن حزم (ت ۳۸۴ـ م ۴۵۸) آخر تلميذ فكرى لداود الظاهرى

قد عرفت أنّ أبا يعلى الحنبلى (م ۴۵۸) قد زحزح المذهب الظاهرى، وأحلّ محلّه مذهب إمامه أحمد فى أواسط القرن الخامس و بذلك خبا ضوءه وانحسر عن المدارس الفقهيّة، ولم يبق له وجود إلاّ فى ثنايا الكتب، لولا أنّ عليّ بن أحمد بن حزم الأندلسى أعاد ذكره بلسانه و قلمه، وألّف حول ذلك المذهب كتباً و رسائل و انتقل المذهب الظاهرى من الشرق إلى الغرب، ودخل الأندلس وقد حمل العبء وحده وخدم المذهب الظاهرى بتأليفه: ۱ ـ الاحكام فى اُصول الأحكام: بيّن فيه اُصول المذهب الظاهرى. ۲ ـ النبذ: وهو خلاصة ذلك الكتاب. ۳ ـ المحلّى: وهو كتاب كبير انتشر فى عشرة أجزاء، جمع أحاديث الأحكام وفقه علماء الأمصار. طبع فى بيروت، بتحقيق أحمد محمّد شاكر. نزر من آرائه الشاذّة

۱ ـ أفتى ببطلان الاجتهاد فى استخراج الأحكام الفقهيّة مستدلاً بقوله سبحانه: ـــــــــــــــــ ۱ . تاريخ المذاهب الاسلاميّة: ج ۲ ص ۳۵۱ نقلًا عن مقدمة «النبذ» للشيخ الكوثرى.

( ۱۵۸ )

(مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِنْ شَىء) (الأنعام/۳۸) ولو كان ثمّة موضع للرأى لكان الكتاب قد فرّط فى شىء، وقوله سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ اُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَىء فَرُدُّوه إلى اللّهِ وَالرَّسُولِ إنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ) (النساء/۵۹)(۱). يلاحظ عليه: أنّ الاستدلال بهاتين الآيتين يعرب عن كون ابن حزم فقيهاً ظاهريّاً بحتاً، ينظر إلى الظّواهر بحرفيّتها ولا يتأمّل حتّى فى القرائن الموجودة فى نفس الآيات. أمّا الآية الأُولى ;فالمراد من الكتاب فيها، هو صحيفة الكون لقوله سبحانه فى صدرها: (وَمَا مِنْ دَابَّة فِي الأَرْضِ وَلا طَائِر يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إلاّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِنْ شَىْء ثُمَّ...) (الأنعام/۳۸). لأنّ التفريط فى المقام بمعنى التضييع و التقصير، والمعنى أنّ الدوابّ والطيور لـمّا كانت أُمماً أمثال الإنسان، فما قصّر سبحانه فى حقّهم من إعطاء الكمال بمقدار ما لها من اللّياقة والشأن. وأقصى ما يمكن أن يقال: إنّ المراد منه، هو اللّوح المحفوظ الّذى يسمّيه سبحانه فى موارد من كلامه كتاباً مكتوباً فيه كلّ شىء، وأمّا تفسيره بالقرآن فضعيف لا يركن إليه بعد ملاحظة جمل الآية. وأمّا الآية الثانية ;فهى راجعة إلى القضاء فى المنازعات و المرافعات فالمرجع هو الله سبحانه و رسوله، ولا صلة للآية بحصر المصادر فى الكتاب والسنّة. ولأجل ذلك لم يذكر فيه الإجماع الّذى هو حجّة عند ابن حزم و مؤسّس منهجه، وما هذا إلاّ أنّ الآية وردت فى مجال القضاء فى المرافعات، دون الافتاء فى الأحكام الكلّية. توضيح ذلك: أنّ القضاء فى المنازعات يشترك مع الاجتهاد فى الأحكام الشرعيّة فى أنّ كلاًّ من القاضى والمجتهد يسعى لكسح الجهل و رفع الشبهة، غير أنّ الشّبهة فى ـــــــــــــــــ ۱ . تاريخ المذاهب الاسلاميّة: ج ۲ ص ۳۸۸.

( ۱۵۹ )

مجال القضاء، موضوعيّة على الأغلب مع كون الحكم الكلّى معلوماً، كاختلاف الناس فى الأموال والديون، بخلاف الشبهة فى مجال الاجتهاد فإنّ الحكم الكلّى مشتبه غير معلوم، والمجتهد يسعى بكلّ حول وقوّة رفع الشبهة، و إراءة مُحيّا الحقيقة. والآية كما هو صريح سياقها، ناظرة إلى المقام الأوّل، ولا صلة لها بالمقام الثانى. يقول سبحانه بعد هذه الآية (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يَضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِيداً) (النساء/۶۰) وقد ورد فى أسباب نزولها ما يؤيّد ما ذكرناه فلاحظ. ۲ ـ يجوز للجنب مسُّ المصحف

قال فى المحلّى: «وأمّا مسّ المصحف، فإنّ الآثار الّتى احتجّ بها من لم يجز للجنب مسّه، فإنّه لا يصحّ منها شىء، لأنّها إمّا مرسلة، وإمّا ضعيفة لا تسند، وإمّا عن مجهول... فإن ذكروا قول الله: (فِي كِتَاب مَكْنُون * لا يَمَسُّهُ إلاّ المُطَهَّرُونَ)(الواقعة/۷۸ ـ ۷۹). فهذا لا حجّة لهم فيه، لأنّه ليس أمراً، وإنّما هو خبره والله تعالى لا يقول إلاّ حقّاً، ولا يجوز أن يصرف لفظ الخبر إلى معنى الأمر إلاّ بنصّ جلى أو إجماع متيقّن. فلمّا رأينا المصحف يمسّه الطّاهر و غير الطّاهر علمنا أنّه عزّوجلّ لم يعن المصحف و إنّما عنى به كتاباً آخر»(۱). واستدلّ على الجواز بعمل النّبى و أنّه كتب كتاباً إلى عظيم «بصرى» ليدفعه إلى هرقل وفيه قوله سبحانه: (قُلْ يَا أَهْلَ الكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَة سَوَاءٌ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلاّ نَعْبُدَ إلاّ اللّهَ وَ لا نُشْرِكَ بِهِ شَيئاً) (آل عمران/۶۴). وقد أيقن أنّهم يمسّون ذلك الكتاب(۲). ـــــــــــــــــ ۱ . المحلى: ج ۱ ص ۸۳. ۲ . الدر المنثور: ج ۱ ص ۴۰.

( ۱۶۰ )

يلاحظ عليه أوّلًا: أنّ قوله (فى كِتاب مَكْنُون) وصف ثان للقرآن فى قوله: (بَل هوَ قُرآنٌ مجيدٌ) والمراد أنّ القرآن فى كتاب محفوظ من التّغيير و التبديل، والمراد من الكتاب هو اللّوح المحفوظ بشهادة قوله: (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْح مَحْفُوظ) (البروج/۲۱ ـ ۲۲). وليس المراد منه المصحف، لاستلزامه وحدة الظرف و المظروف. وثانياً: أنّ الظّاهر من ابن حزم الظاهرى، أنّ الاستدلال على حرمة مسّ المصحف للجنب مبنىّ على تعيين المراد من الكتاب فى قوله: (فى كِتاب مَكْنُون)فهل المراد منه هو المصحف أو غيره؟ فعلى

الأوّل يثبت حرمة مسّ المصحف لغير المتطهّر بخلاف الثانى. فرجّح كون المراد منه هو غيره، لما ذكر من الدّليل ولكن خفى عليه أنّ الاستدلال ليس مبتيّاً على ما ذكره، بل الاستدلال مبنىّ على كون الضمير فى قوله: (لا يمسّه) هل هو عائد إلى القرآن، أو إلى الكتاب، المتقدّمين عليه فى الآيـة؟ فإن قلنا بالأوّل يكون المراد من المسّ هو مسّ كتابة القرآن، ومن التّطهير هو الطهارة من الخبث والحدث. ولاـ مناص عندئذ من حمل النّفى على النّهى لصيانة كلامه عن الكذب نظير قوله سبحانه: (فَلاـ رَفَثَ وَلاـ فُسُوقَ وَ لاـ جِدَالَ فِي الحَجِّ)(البقرة/۱۹۷). وقولهصلّى الله عليه و آله و سلّم: «لاـ ضرر ولاـ ضرار» على القول الحق(۱). وإن قلنا بالثّانى، يكون المراد من المسّ، هو العلم به ويكون المراد من المطهّرين، من طهّر الله نفوسهم من أرجاس المعاصى و أقذار الذنوب. وأمّا تعيين أحد الاحتمالين فخارج عن موضوع البحث، وإنّما الهدف إراءة نماذج من تفكير ابن حزم. أمّا الاستدلال بكتابة الآية و بعثها إلى عظيم «بصرى» والنبىّ يعلم أنّ الكافر سيمسّها. ــــــــــــــ ۱ . لاحظ محاضرات المؤلف باسم «قاعدتان فقهيتان» تقف على اسناد الحديث ومضمونه.

( ۱۶۱ )

فيلاحظ عليه أوّلاً: أنّ الاستدلال مبنىّ على كون الكفّار مكلّفين بالفروع كما هم مكلّفون بالاُصول وهو بعدُ أمر متنازع فيه. وثانياً: أنّ التسبيب إنّما يحرم إذا كان مؤدّياً إلى مسّ الجاهل القاصر، كما إذا وضع الإنسان يد غير المتطهّر على كتابة القرآن وهو جاهل أو غافل، لا ما إذا كان غير معذور كعظيم «بصرى» و غيره من الطغاة غير المعذورين فى ترك الاُصول و مخالفة الفروع، إذ فى وسعهم أن يعتنقوا الإسلام و يدخلوا تحت السلم و يتعرّفوا على اُصوله و يعملوا بفروعه ويجتنبوا محرّماته. وهذا الجواب سائد فى تمكين الكافرين من الكتب الّتى فيها أسماؤه سبحانه بعد إتمام الحجّة عليهم وإن كان فى جريانه فى المقام خفاء. وثالثاً: أنّ المصالح الكبرى الّتى تتبلور فى بثّ الدّعوة الإسلاميّة فى المناطق المعمورة و إنقاذ الأجيال عن الوثنيّة و عبادة الطغاة ربّما ترخّص للرسول أن يقوم بعمل ربّما ينتهى إلى مسّ غير المتطهّر آية من الكتاب العزيز وله نظائر فى الشّريعة الإسلاميّة. ۳ ـ قاتل الإمام علىّ ـ عليه السلام ـ كان مجتهدا

وهذا هو النموذج الثالث من آراء الرّجل نأتى بنصّه من كتاب المحلّى، فقال: «مسألة، مقتول كان فى أوليائه غائب أو صغير أو مجنون اختلف الناس فى هذا: فقال أبو حنيفة: إذا كان للمقتول بنون وفيهم واحد كبير وغيرهم صغار، أنّ للكبير أن يقتل ولا ينتظر بلوغ الصغار. ثمّ أورد على الشافعيّة القائلة بعدم الجواز بأنّ الحسن بن علىّعليهما السلام ـ قد قتل عبدالرحمن بن ملجم، ولعلىّ بنون صغار. ثمّ قال: هذه القصة (يعنى قتل ابن ملجم) عائدة على الحنفيّين بمثل ما شنّعوا على الشافعيين سواء سواء، لأنّهم والمالكيين لا يختلفون فى أنّ من قتل آخر على تأويل فلا قود فى ذلك، ولا خلاف بين أحد من الاُمّة فى أنّ عبدالرحمن بن ملجم لم يقتل عليّاً ـ رضى الله عنه ـ إلّا متأوّلاً مجتهداً مقدّراً أنّه على صواب و فى ذلك يقول عمران بن حطّان شاعر الصفرية: ( ۱۶۲ )

يا ضربة من تقى ما أراد بها * إلّا ليبلغ من ذى العرش رضوانا إنّى لأذكره حيناً فأحسبه * أوفى البريّة عندالله ميزانا أى لاُفكّر فيه ثمّ أحسبه، فقد حصل الحنفيّون من خلاف الحسن بن علىّ على مثل ما شنّعوا به على الشافعيّين و ما ينقلون أبداً فى رجوع سهامهم عليهم، ومن الوقوع فيما حفروه(۱). يلاحظ عليه: أنّ الفقيه الأندلسى قد خرج فى فتياه هذه عن مسلكه وهو التقيّد بالنصوص الشرعية تعبّداً حرفيّاً غير معتمد على العقل والاجتهاد، مع أنّه هو طرح النصّ ولجأ إلى الاجتهاد الخاطئ. فهذا هو النّبىّ الأكرمصلّى الله عليه و آله و سلّم يقول لعلىّ: ألا أخبرك بأشدّ الناس عذاباً يوم القيامة؟ قال: أخبرنى يا رسول الله قال: فإنّ أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة عاقر ناقة ثمود و خاضب لحيتك بدم رأسك(۲). وقد وصف النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم قاتل علىّ فى غير واحد من أحاديثه بأنّه أشقى الآخرين وأشقى هذه الاُمّة(۳).... إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة فى هذا السياق. والحقّ أنّ الاجتهاد الّذى يؤدّى إلى وجوب قتل الإمام المفترض طاعته بالنصّ، اجتهاد يهتزّ منه العرش ونحن أيضاً نصافق ابن حزم واُستاذه داود الاصفهانى فى ردّ هذا القسم من الاجتهاد الّذى تكون نتيجته نجاح الخوارج المارقين عن الدين، وما ذكره من الشعر هو لعمران بن حطّان رأس الخوارج فى

عصره وقد أجابه معاصره القاضى أبوالطيب طاهر بن عبدالله الشافعى قائلًا: يا ضربة من شقى ما أراد بها * إلّا ليهدم للاسلام أركاناً إنّى لأذكره يوما فألعنه * ديناً وألعن عمراناً و حطّاناً ــــــــــــ ۱ . المحلى: ج ۱۰ ص ۴۸۲ ـ ۴۸۴. ۲ . العقد الفريد: ج ۲ ص ۲۹۸. ۳ . مسند أحمد: ج ۴ ص ۲۶۳.

( ۱۶۳ )

عليه ثم عليه الدّهر متّصلا * لعائن الله إسراراً و إعلانا فأنتما من كلاب الدّهر * جاء به نصّ الشريعة برهاناً وتبيانا(۱) وله فى كتابه «الفصل» كلام يشبه ما ذكره فى قاتل الإمام حيث عدّ فيه قاتل عمّار وهو أبو الغادية يسار بن سبع السلمى متأوّلاً مجتهداً مخطئاً مأجوراً بأجر واحد، وعدّ عمّاراً الثائر على الخليفة فاسقاً محارباً سافكاً دماً حراماً عمداً بلا تأويل على سبيل الظلم والعدوان (۲). وما تلك المذاهب إلاّ نتيجة تقاعس العلماء الأخيار عن وظيفتهم، ونتيجة طرد العقل الصحيح الفطرى عن مناهج الحياة. ولا أظنّ أنّ إنساناً منصفاً يفكّر فى هذه المناهج والمسالك، يعدّ دعاة الحرية والاختيار والتعقّل ضلاّلاً كفّارا، ودعاة الجبرية والتشبية والتجسيم والجمود الفكرى علماء وعاة. (وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَاب فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْم هُدًى وَ رَحْمَةً لِقَوْم يُؤْمِنُونَ)(الأعراف/۵۲).

تمّ الكلام حول الحركات الرجعية الثلاث ــــــــــــ ۱ . مروج الذهب: ج ۲ ص ۴۱۵. ۲ . الفصل: ج ۴ ص ۱۶۱.

## المعتزلة

### اشاره

۷ ـ المعتزلة

### المعتزلة

المعتزلة

المعتزلة بين المدارس الكلاميّة المختلفة، مدرسة فكريّة عقليّة، أعطت للعقل القسط الأوفر والسّهم الأكبر حتّى فيما لا سبيل له للقضاء فيه، ولها من نتائج الفكر والمعرفة ما شهد له التأريخ، ودلّت عليه كتب القوم و رسائلهم الباقية. وما نقله عنهم خصومهم و أعداؤهم. وباختصار، إنّه مذهب فكرى كبير يزخر بمعارف حول المبدأ والمعاد، وبأنظار عقليّة أو تجريبيّة حول صحيفة الكون. ومن المؤسف جدّاً أنّ هوى العصبيّة بل يد الخيانة و الجناية لعبت بكثير من مخلّفاتهم الفكريّة و أطاحت به فأضاعتها بالخرق و المزق و إن كان فيما بقى و ما كشفت عنه بعثة وزارة المعارف المصريّة إلى اليمن و نشرتها(۱) كفاية لمن أراد التعرّف على المذهب عن لسان شيوخهم، ثمّ دراستها، وسنتلو عليك قائمة الكتب الباقية أو المنشورة فى هذه الآونة الأخيرة عنهم، وبالنّظر إليها يعلم أنّ الباقى يشكل طفيفاً من الكثير المضاع ـ ومع ذلك ـ فهو يستطيع أن يرسم لنا معالم هذا المذهب بوضوح بحيث يغنى عن المراجعة إلى كتب خصومهم و أعدائهم. إنّ ضياع كتب المعتزلة فى القرون السابقة وعدم تمكّن الباحثين عنها، ألجأهم فى ــــــــــــ ۱ . أصدرت دار الكتب المصرية عام ۱۹۶۷ قائمة المخطوطات العربية المصوّرة بالميكروفيلم من الجمهورية العربية اليمنية. كما قامت بنشر كتب القاضى عبد الجبار رئيس الاعتزال فى اوائل القرن الخامس فطبعت منها كتاب شرح الأُصول الخمسة وكتاب المغنى له أيضاً فى أربعة عشر جزءاً وغيرهما.

( ۱۶۶ )

كتابة عقائدهم و تحليل أُصولهم إلى الاعتماد على كتب الأشاعرة فى مجال علم الكلام والملل و النحل، ومن الواضح جدّاً أنّ كثيراً من الخصوم ليسوا بمنصفين و موضوعيين وقد نسبوا إليهم ما لا يوافق الأُصول الموثوق بها(۱). إنّ الدّراسة الموضوعيّة الهادفة تكلّف

الباحث الرجوع إلى الكتب المؤلفة بيد أعلام المذاهب و خبرائه المعروفين بالحذق والوثاقة، والاعتماد على كتب الخصوم خارج عن أدب الجدل و رسم التحقيق. بيد أنّنا نرى كثيراً من الكتّاب المعاصرين يعتمدون فى تحليل عقائد الطّوائف الإسلاميّة على «مقالات الإسلاميّين» للشيخ الأشعرى و «الفرق بين الفرق» لعبد القادر البغدادى و «الملل و النحل» للشهرستانى، وهؤلاء كلّهم من أعلام الأشاعرة و يرجع إليهم فى الوقوف على التفكير الأشعرى، وأمّا فى غيره فلا يكون قولهم و نقلهم حجّة فى حقّهم، إلاّ إذا طابق الأصل، فإنّ الكاتب مهما يكون أميناً ـ إذا كان فى موقف الجدال والنّقاش وحاول إثبات مقاله و تدمير مقالة الخصم ـ لا يصحّ الرّكون إلى نقله، إلاّ إذا أتى بنصّ عبارة الخصم بلا تصرّف ولا تبديل. ومن المعلوم أنّ الكتب المؤلّفة فى العصور الماضية لا تسير على هذا المنهاج، كما هو واضح لمن سبر. إنّ من الظّلم البارز الاعتماد فى تحليل عقائد الطّوائف الإسلاميّة على كتب ابن حزم الأندلسى (المتوفّى عام ۴۵۶ هـ) وابن خلدون المغربى (المتوفّى عام ۸۰۸ هـ) وغيرهما خصوصاً فيما كتبوه حول الشّيعة لبعدهم عن البيئة الشيعيّة و مؤلّفاتهم، ولذلك ترى فيها الخبط والخطاء...وهذا مبلغ علم الشهرستانى و اطّلاعه عنهم حيث يذكر الأئمّة الاثنى عشر ويقول: إنّ علىّ بن محمّد النقى مشهده بقم(۲) ويكفيك فيما ذكرناه ما قاله أحد معاصريه (أبو محمّد الخوارزمى) قال بعد ذكر مشايخه فى الفقه ـــــــــــــــ ۱ . مثلاً نسب إليهم أنّهم لا يقولون بعذاب القبر مع أنّ القاضى فى شرح الأُصول الخمسة ص ۷۳۲ يقول: إنّ المعتزلة تقول بعذاب القبر ولا تنكره قال: وأمّا فائدة عذاب القبر وكونه مصلحة للمكلّفين فإنّهم متى علموا أنّهم إن أقدموا على المقبحات وأخلوا بالواجبات عذّبوا فى القبر... وسيأتى البحث عنه فى محلّه. ۲ . الملل والنحل: ج ۱ ص ۱۶۹.

( ۱۶۷ )

وأُصوله والحديث: «ولولا تخبّطه فى الاعتقاد وميله إلى الالحاد لكان هو الإمام، وكثيراً ما كنّا نتعجّب فى وفور فضله وكمال عقله و كيف مال إلى شىء لا أصل له و اختار أمراً لا دليل عليه لا معقولاً ولا منقولاً ونعوذ بالله من الخذلان والحرمان من نور الإيمان»(۱).

اهتمام المستشرقين بتراث المعتزلة

اهتمّ المستشرقون فى العصور الأخيرة بدراسة مذهب الاعتزال وما فيه من الخطوط والأُصول فى الكون وحياة الإنسان و اختياره و حرّيته، ولقد أعجبتهم فكرتهم فى أفعال العباد وصار ذلك سبباً لاهتمام الجدد من أهل السنّة و بالأخص المصريّين منهم إلى دراسة مذهبهم و نشر كتبهم و تقدير فكرتهم و الدّفاع عنهم قدر الامكان وردّ الاعتبار إليهم. ولأجل ذلك نشرت فى العهد القريب كتب تتناول البحث عن ذلك المذهب مثل: ۱ ـ تأريخ الجهمية والمعتزلة: لجمال الدين القاسمى الدمشقى، طبع فى القاهرة عام ۱۳۳۱ هـ ۲ ـ المعتزلة: تأليف زهدى حسن جار اللّهطبع فى القاهرة عام ۱۳۶۶ هـ وهى رسالة تبحث فى تأريخ المعتزلة و عقائدهم و أثرهم فى تطوّر الفكر الإسلامى. قدّمها مؤلّفها إلى دائرة التأريخ العربى فى كلّية العلوم والآداب بجامعة بيروت الأمريكية. ونال عليه رتبة أُستاذ فى العلوم وله فى الكتاب مواقف موضوعيّة. ۳ ـ فجر الإسلام: لأحمد أمين المصرى، الفصل الرابع، ص ۲۸۳ ـ ۳۰۳. ۴ ـ ضحى الإسلام: له أيضاً، الفصل الأوّل ص ۲۱ ـ ۱۰۷. ۵ ـ تأريخ المذاهب الإسلاميّة: تأليف محمّد أبو زهرة فصل القدريّة، ص۱۲۳ ـ ۱۷۹. ـــــــــــــــ ۱ . معجم البلدان: ج ۳ ص ۳۷۷ ط بيروت دار احياء التراث العربى مادة شهرستان.

( ۱۶۸ )

۶ ـ فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة: تحقيق فؤاد السيّد، نشرته الدار التونسيّة للنشر، عام ۱۴۰۶ هـ الطبعة الثّانية، وهو يضمّ كتباً ثلاثة لأئمّة الاعتزال: أبى القاسم البلخى، والقاضى عبد الجبّار، و الحاكم الجشمى، والكتاب مزدان بتحقيقات نافعة. وهذه العناية الكبيرة المؤكّدة من أبناء الأشاعرة لبيان تأريخ المعتزلة و عقائدهم وإظهار الأسف و الأسى لذهاب ثروتهم العلميّة، و إنشاء بعثة علميّة لأخذ الصّور من مخلّفاتهم الخطّية المبعثرة فى بلاد اليمن والقيام بنشرها، عمل مبارك وجهد مقدّر، لكن أثاره أبناء الاستشراق فى نفوس هؤلاء. هذا هو (آلفرد جيوم) أُستاذ الدراسات الشّرقية فى جامعة لندن يقول : «إنّ ما انتهى إلينا من كتابات رجال الاعتزال قليل جدّاً إلى حدّ أنّنا مضطرّون إلى أن نعتمد على ما يقوله مخالفوهم عنهم، وقد كانوا يحملون لهم ذكريات مريرة لما قام به المعتزلة من

أعمال تعسّفيّة لذلك، فإنّ أملنا لكبير، إذا كانت مكتبات الشيعة فى اليمن أو فى غير اليمن تحوى مخطوطات من أصل معتزلى أن نقوم بنشرها. هذا، وإنّ أُولئك الّذين يرغبون فى الوقوف على نتاج العقل العربى فى عصور الخلافة الذّهبية، يحسنون صنعاً إذا أقدموا على درس هذه الرسالة اللمّاعة فى تأريخ حركة عظيمة فى حركات الفكر العربى»(۱). وهذا «شتيز» المستشرق وصفهم بأنّهم المفكِّرون الأحرار فى الاسلام، وألّف كتاباً بهذا الاسم. ووصفهم «آدم ميت» و«هاملتون» بأنّهم دعاة الحريّة الفكرية والاستنارة (۲). وقال «جولد تسيهر»: «إنّ المعتزلة وسّعوا معين المعرفة الدينية بأن أدخلوا فيها عنصراً مهمّاً آخر قيّماً وهو العقل الّذى كان حتّى ذلك الحين مبعداً بشدّة عن هذه ـــــــــــــــ ۱ . من مقدمة كتاب المعتزلة، تأليف زهدى حسن جار الله، قدّم له «آلفرد جيوم» اُستاذ الدراسات الشرقية فى جامعة لندن. عام ۱۹۴۷ م = ۱۳۶۶ هـ ۲ . أدب المعتزلة: ص ۱۷۲.

( ۱۶۹ )

الناحية»(۱). وربّما يرد على الأخير بأنّه تجاسر على قلب الحقائق مسقطاً الواقع الّذى يثبت اجتهاد الرّسول و الصّحابة والتابعين... وكتب السنّة و السيرة والتّاريخ والفقه والخلاف والمقارنات الفقهيّة حافلة بما يؤيّد اجتهادهم وتعويلهم على العقل. يلاحظ عليه: أنّ كلام هذا الرادّ أقرب إلى قلب الواقع ممّا ذكره «جولد تسيهر» ذلك المستشرق الحاقد على الإسلام و نبيّه، وذلك لأنّ أهل الحديث والحنابلة ينكرون الحسن والقبح العقليّين، وإنكار ذلك مساوق لإنكارّ كثير من المعارف الدينيّة، والمعارف الدينيّة عندهم قائمة على السنّة فقط، و أحيانا على الكتاب. وأمّا العقل فهو محكوم عندهم بالاعدام، حتّى أنّ طريق الإمام أبى الحسن الأشعرى غير مقبول لدى أهل الحديث والحنابلة ولأجل ذلك ما ذكروه فى طبقاتهم، قائلين بأنّ الشيخ الأشعرى يستدلّ على العقائد، مكان أن يعتمد فيها على الحديث والسنّة. وأمّا الاعتماد على العقل فى الفقه، فلو اُريد منه القياس والاستحسان فهو من قبيل العقل الظنّى الذى لا يغنى من الحقّ شيئاً، و إن اُريد منه الحكم القطعى من العقل، فهو مبنىّ على التّحسين والتقبيح العقليين، وأهل الحديث والحنابلة حتّى الأشاعرة ينكرون إمكان هذا الادراك العقلى. هذا وللمستشرقين كلمات اُخر فى تحسين منهج الاعتزال ضربنا عنها صفحاً. أحمد أمين و مدرسة الاعتزال

إنّ أحمد أمين (الكاتب الشهير المصرى) مع أنّه لم يقف من كتب المعتزلة إلاّ على الأقل القليل كالانتصار لأبى الحسين الخيّاط (م ۳۱۱)، والكشّاف للزمخشرى(م۵۳۸)، وبعض كتب الجاحظ (م ۲۵۵) وقد اعتمد فى نقل عقائد المعتزلة ـــــــــــــــ ۱ . المعتزلة بين العمل والفكر:ص ۱۰۳، تأليف: على الشابى، أبو لبابة حسن، عبد المجيد النجار. طبع الشركة التونسية.

( ۱۷۰ )

على كتب الأشاعرة كمقالات الإسلاميين للشيخ الأشعرى (م ۳۲۴)، ونهاية الاقدام للشهرستانى (م ۵۴۸)، والاقتصاد للغزالى (م ۵۰۵)، والمواقف للعضدى (م ۷۷۵) إلى غير ذلك، وهؤلاء كلّهم أعداء المعتزلة ولا يستطيعون تقرير مواقف خصومهم فى المسائل مجرّدين عن كلّ انحياز، ـ مع أنّه لم يقف ـ تأثّر كثيراً بمنهج الاعتزال تبعاً لأساتذته الغربيّين، ولولاهم لما خرج الاُستاذ أحمد أمين عمّا حاكت عليه البيئة المصريّة الأشعريّة من الشباك الفكرى قدر أنملة، ولا بأس بنقل جمل من إطرائه للمعتزلة فى فصول مختلفة. ۱ ـ يقول حول توحيد المعتزلة و تنزيههم: «وقد كانت نظرتهم فى توحيد الله نظرة فى غاية السموّ والرفعة، فطبّقوا قوله تعالى: (ليس كمثله شىء) أبدع تطبيق، وفصّلوه خير تفصيل وحاربوا الأنظار الوضعيّة من مثل أنظار الّذين جعلوا الله تعالى جسماً»(۱). ۲ ـ يقول حول نظريّتهم فى حرّية العباد: «وقالت المعتزلة بحرّية الإرادة وغلوا فيها أمام قوم سلبوا الإنسان إرادته حتّى جعلوه كالريشة فى مهبّ الريح أو كالخشبة فى إليمّ. وعندى أنّ الخطأ فى القول بسلطان العقل و حرّية الإرادة والغلوّ فيهما خير من الغلوّ فى أضدادهما، وفى رأيى أنّه لو سادت تعاليم المعتزلة إلى إليوم لكان للمسلمين موقف آخر فى التأريخ غير موقفهم الحالى وقد أعجزهم التسليم وشلّهم الجبر وقعد بهم التّواكل»(۲). ۳ ـ يقول فى حقّ إبراهيم بن سيّار المعروف بالنظّام، الشخصيّة الرابعة بين المعتزلة بعد واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبى الهذيل العلاف، اُستاذ الجاحظ وقد توفّى عام ۲۳۱: «أمّا ناحيته العقليّة ففيها الركنان الأساسيّان اللّذان سبّبا النهضة الحديثة فى

أروبا وهما الشكّ والتجربـة، وأمّا الشكّ فقـد كان يعتبره النظّام أساساً للبحث فكان يقول: الشاكّ أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قطّ حتّى صار فيه شكّ، ولم ـــــــــــــ ۱ . ضحى الاسلام: ج ۳، ص ۶۸. ۲ . نفس المصدر : ج ۳، ص ۷۰.

( ۱۷۱ )

ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتّى يكون بينهما حال شك. وأمّا التجربة فقد استخدمها كما يستخدمها الطبيعى أو الكيمياوى اليوم فى معمله»(۱). وقال أحمـد أمين فى مقال خاصّ تحت عنوان «المعتزلـة والمحـدثون»: كان للمعتزلة منهج خاصّ أشـبه ما يكون بمنهـج من يسـمّيهم الإفرنـج العقليين، عمادهم الشكّ أوّلاً والتجربـة ثانياً، والحكم أخيراً. وللجاحظ فى كتابه «الحيوان» مبحث طريف عن الشكّ، وكانوا وفق هذا المنهج لا يقبلون الحديث إلّا إذا أقرّه العقل، ويؤوّلون الآيات حسب ما يتّفق والعقل كما فعل الزمخشـرى فى الكشّـاف، ولا يؤمنون برؤيـة الإنسان للجنّ لأنّ الله تعالى يقول: (إنّه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم) ويهزأون بمن يخاف من الجنّ، ولا يؤمنون بالخرافات والأوهام، و يؤسّـسون دعوتهم إلى الإسـلام حسب مقتضـيات العقل و فلسـفة اليونان، ولهم فى ذلك باع طويـل، ولاـ يؤمنون بأقوال أرسـطو لأنّه أرسـطو، بل نرى فى « الحيوان » أنّ الجاحظ يفضّل أحياناً قول أعرابىّ جاهلى بـدوىّ على قول أرسـطو الفيلسوف الكبير. هكـذا كان منهجهم، وهو منهـج لا يناسب إلّا الخاصّـة، ولـذلك لم يعتنق الاعتزال إلّا خاصّـة المثقّفين، أمّا العوام فكـانوا يكرهونه. ويقابل هـذا المنهـج منهـج المحـدِّثين، وهو منهـج يعتمـد على الروايـة لا على الدرايـة، ولـذلك كان نقـدهم للحديث نقد سـند لا متن، ومتى صحّ السند صحّ المتن ولو خالف العقل، وقلّ أن نجد حديثاً نُقد من ناحية المتن عندهم، و إذا عُرض عليهم أمر رجعوا إلى الحـديث ولو كان ظاهره لا يتّفق والعقل، كما يتجلّى ذلك فى مـذهب الحنابلـة. وكان من سوء الحظّ أن تدخل المعتزلة فى السياسة ولم يقتصروا على ـــــــــــــ ۱ . ضحى الاسلام: ج ۳، ص ۱۱۲.

( ۱۷۲ )

الـدين، والسـياسة دائمـاً شائكـة، فنصـرهم على ذلـك المـأمون والواثق والمعتصم، وامتحنوا النّاس وأكرهوهم على الاعتزال، فكرههم العامّة واسـتبطلوا الإمام ابن حنبل الّذى وقف فى وجههم، فلمّا جاء المتوكّل انتصـر للرأى العام ضدّهم، وانتصـر للإمام أحمد بن حنبل على الجاحظ وابن أبى دوآد وأمثالهما، و نكّل بهم تنكيلاً شديداً، فبعد أن كان يتظاهر الرجل بأنّه معتزلى، كان الرجل يعتزل ويختفى حتّى عـدّ جريئاً كـلّ الجراءة الزمخشـرى الّـذى كان يتظاهر بالاعتزال و يؤلّف فيه، ولم يكن له كلّ هـذا الفضل، لأنّه أتى بعـد هـدوء الفورة الّتى حـدثت ضـدّ الاعتزال. فلنتصوّر الآن ماذا كان لو سار المسـلمون على منهـج الاعتزال إلى اليوم؟. أظنّ أنّ مذهب الشكّ و التجربة وإليقين بعدهما كان يكون قد ربى و ترعرع و نضج فى غضون الألف سنة الّتى مرّت عليه، وكنّا نفضّل الأروبيّين فى فخفختهم و طنطنتهم بالشكّ و التجربة الّتى ينسبانها إلى «بيكن» مع أنّه لم يعمل أكثر من بسط مذهب المعتزلة. وكان هذا الشكّ و هذه التّجربة مما يؤدّى حتماً إلى الاختراع و بـدل تأخّر الاختراع إلى ما بعـد بيكن وديكارت، كان يتقـدم مئات من السـنين، وكان العالم قد وصـل إلى ما لم يصل إليه إلى اليوم، وكان وصوله على يد المسـلمين لا على يد الغربيّين، وكان لا يموت خلق الابتكار فى الشـرق و يقتصـر على الغرب. فقـد عهـدنا المسـلمين بفضـل منهـج المحـدِّثين يقتصـرون على جمع متفرّق أو تفريق مجتمع، وقلّ أن نجـد مبتكراً كابن خلـدون الّـذى كانت له مدرسـة خاصّـة، تلاميذها الغربيّون لا الشـرقيون. فالحقّ أن خسارة المسـلمين بإزالة المعتزلة من الوجود كانت خسـارة كبرى لاـتعوّض. ثمّ بـدأ المسـلمون ينهجون منهـج الحضـارة الغربيّـة تقليـداً من الخارج لا بعثاً من الـداخل، وشـتّان ما بينهما، فالتقليـد للخارج بثّ فيهم ما يسـمّيه علماء النفس مركب النقص، فهم يرون أنّهم عالة على الغربيّين فى منهجهم، ولو كان من أنفسـهم لاعتزّوا به ( ۱۷۳ )

وافتخروا، ولكن مـا قُـدّر لا بـدّ أن يكون، ولله فى خلقه شؤون»(۱). هـذا بعض ما تأثّر به الاُسـتاذ المصـرى بمنهـج الاعتزال فأطلق قلمه بمـدحهم، ولكن لـمّا وقف فى غضون التأريـخ على أنّ المعتزلـة تربّت فى أحضان البيت العلوى و أنّ واصل بن عطاء مؤسّـس المنهج تتلمـذ على أبى هـاشم بن محمّـد الحنفيّـة، وأنّهم أخـذوا التوحيـد والعـدل من الاُـصول الخمسـة من خطب الإمام أمير المؤمنين ـ عليه

السلام ـ ثارت ثورته وثقل عليه البحث لما يكنّه فى نفسه من عداء وحقد للشيعة وأئمّتهم فانبرى لتحريف التأريخ و إسدال الستر على الحقيقة و إنكار كون الأصل لبعض اُصول المعتزلة هو البيت العلوى. ولنا معه فى ذلك الفصل بحث ضاف فانتظر. هذا والكلام حول هـذه الطائفة يأتى فى فصول: ــــــــــــــــ ۱ . رسالة الإسلام التى تصدرها «دار التقريب بين المذاهب الإسلاميّة» بالقاهرة: العدد الثالث من السنة الثالثة.

( ۱۷۴ )

## الفصل الأوّل

الفصل الأوّل سبب تسميتهم بالمعتزلة

لقد شغل بال الباحثين من المسلمين و المستشرقين سبب تسمية هذه الطّائفة بالمعتزلة، فاختار كلّ مذهباً، ونحن نأتى بجميع الآراء أو أكثرها على وجه الاجمال، مع التّحليل والقضاء بينها. ۱ ـ اعتزالهم عن على ـ عليه السلام ـ فى محاربته لمخالفيه

قال أبو محمّد الحسن بن موسى النوبختى من أعلام القرن الثالث فى كتابه «فرق الشيعة» عندالبحث عن الأحداث الواقعة بعد قتل عثمان: «فلمّا قُتِل بايع الناس عليّاً فسمّوا الجماعة، ثمّ افترقوا بعد ذلك و صاروا ثلاث فرق: فرقة أقامت على ولايته ـ عليه السلام ـ وفرقة خالفت عليّاً وهم طلحة والزبير و عائشة، وفرقة اعتزلت مع سعد بن مالك وهو سعدبن أبى وقّاص، وعبدالله بن عمر بن الخطّاب، ومحمّد بن مسلمة الأنصارى، واُسامة بن زيد بن حارثة الكلبى مولى رسول اللّهصلَّى الله عليه و آله و سلَّم فإنّ هؤلاء اعتزلوا عن على ـعليه السلام ـ وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم فى بيعته والرضا به. فسمّوا المعتزلة، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد، وقالوا: لا يحلّ قتال علىّ ولاالقتال معه. وذكر بعض أهل العلم أنّ الأحنف بن قيس التميمى اعتزل بعد ذلك فى خاصّة ( ۱۷۵ ) قومه من بنى تميم لا على التديّن بالاعتزال. ولكن على طلب السلامة فى القتل و ذهاب المال وقال لقومه: اعتزلوا الفتنة أصلح لكم». وذكر(۱) نصر بن مزاحم المنقرى أنّ المغيرة بن شعبة كان مقيماً بالطّائف لم يشهد صفّين. فقال معاوية: يا مغيرة: ما ترى؟ قال: يا معاوية لو وسعنى أن أنصرك لنصرتك، ولكن علىّ أن آتيك بأمر الرجلين (أبى موسى الأشعرى وعمرو بن العاص) فركب حتّى أتى دومة الجندل، فدخل على أبى موسى كأنّه زائر له، فقال: يا أبا موسى! ما تقول فيمن اعتزل هذا الأمر و كره الدماء؟ قال: اُولئك خيار الناس خفّت ظهورهم من دمائهم و خمصت بطونهم من أموالهم. ثمّ أتى عمراً فقال: يا أبا عبدالله ! ما تقول فيمن اعتزل هذا الأمر وكره الدماء؟ فقال: اُولئك شرّ الناس لم يعرفوا حقّاً ولم ينكروا باطلا(۲). غير أنّ شيوخ المعتزلة يردّون هذه الرواية ولا يقيمون لها وزناً. بل يقول البلخى: «ومن الناس من يقول سمّوا معتزلة لاعتزالهم علىّ بن أبى طالب فى حروبه، وليس كذلك، لأنّ جمهور المعتزلة بل أكثرهم إلاّ القليل الشاذّ منهم يقولون إنّ عليّاً ـعليه السلام ـ كان على صواب، وإنّ من حاربه فهو ضالّ و تبرّأوا ممّن لم يتب عن محاربته ولا يتولّون أحداً ممّن حاربه إلاّ من صحّت عندهم توبته منهم، و من كان بهذه الصفة فليس بمعتزل عنه ـعليه السلام ـ ولا يجوز أن يسمّى بهذا الاسم»(۳). أقول: لولا أنّ النوبختى ذكر بعد نقل هذه الرواية قوله: «وأنّهم صاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد» لأمكن المناقشة فى كونه وجه التسّمية، و أنّ الاعتزال بالطابع الفكرى والعقلى كان استمراراً للاعتزال بطابعه السياسى. إذ من الممكن أن تستعمل كلمة واحدة فى طائفتين يجمعهما جامع وهو العزلة وترك الجماعة. فهؤلاء الّذين خذلوا ــــــــــــــــ ۱ . فرق الشيعة: ص ۵ طبع النجف عام ۱۳۵۵ هـ ۲ . وقعة صفين ص ۶۲۰ ـ ۶۲۱ طبع مصر. ۳ . فضل الاعتزال ص ۱۳ ـ ۱۴.

( ۱۷۶ )

عليّاً بترك البيعة والحرب معه ضدّ الناكثين والقاسطين معتزلون، كما أنّ واصل بن عطاء و تلاميذه معتزلون لأجل تركهم مجلس درس اُستاذه و تلاميذه كما يأتى فى الرواية الاُخرى. واطلاق كلمة واحدة على الطائفتين اللّتين لهما طابعان مختلفان لا يدلّ على أنّ الطائفة الثانية هى استمرار للاُولى. و إنّما يمنعنا عن ردّ هذه النّظرية على وجه القطع هو صراحة كلام النوبختى فى ذلك. ۲ ـ اعتزالهم

عن الحسن بن على ـ عليهماالسلام ـ

وهناک روایـة اُخری تـدلّ علی أنّ تسـمیتهم بهـذا اللّقب لاعتزالهم عن الحسن بن علیّ و معاویـة، نقله الملطی (المتوفّی عام ۳۷۳) فی «التنبیه والردّ» واستحسـنه الکوثری(۱) وحسب أنّه وقف علی أمر بـدیع. یقول الملطی: «وهم سمّوا أنفسهم معتزلـة وذلک عنـدما بایع الحسن بن علیّ ـ علیهمـا السـلام ـ معاویـة وسـلّم إلیه الأـمر اعـتزلوا الحسن بن علی و معاویـة و جمیـع النـاس، وذلـک أنّهم کـانوا من أصحاب علی ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة و سمّوا بذلک معتزلة»(۲). أقول: هذا الرأی قریب من جهة، لأنّ المعتزلـة أخـذوا تعالیمهم فی التوحید والعدل عن علیّ ـعلیه السـلامـ کما سیأتی، فلیس ببعید أن یرجع وجه التسـمیة إلی زمن تصالح الإمـام الحسن ـ علیه السـلام ـ مع معاویـة. ومع ذلـک کلّه، یمکن أن یقال فیه مثل ما قلناه فی النظریـة السابقـة، وهو أنّه کانت طائفتان مختلفتان لا صلـة بینهما سوی الاشتراک الاسـمی، ظهرت إحـداهما بعـد صـلح الحسن ـعلیه السـلامـ وکان لها طابع سیاسـی، وظهرت الاُخری فی زمن الحسن البصـری عند اعتزال واصل عن حلقة بحثه کما سـیأتی بیانه، لها طابع عقلی. وهناک إشـکال آخر یتوجّه علی روایة الملطی حیث قال: «وهم سمّوا أنفسهم ـــــــــــــ ۱ . تعلیق «تبیین کذب المفتری» ص ۱۰. ۲ . التنبیه والرد ص ۲۶.



معتزلـة» وهو أنّ لفظ الاعتزال لیس لفظاً یعرب عن المنهج حتّی یطلقوا هـذا الاسم علی أنفسـهم، إن لم یکن فیه دلالة علی ذمّ ما. ۳ ـ اعتزال عامر عن مجلس الحسن البصری

وهناک روایـة ثالثـة رواها ابن درید یتحدّث عن بنی العنبر قال: «ومن رجالهم فی الإسـلام عامر بن عبدالله یقال له عامر بن عبد قیس، وکان عثمان بن عفّان کتب إلی عبدالله بن عامر أن یسیّره إلی الشام، لأنّه یطعن علیهم وکان من خیار المسلمین وله کلام فی التوحید کثیر، وهو الّذی اعتزل الحسن البصری فسمّوا المعتزلة»(۱). وروی أبو نعیم بالإسناد عن الحسن البصری أنّه قال: «کان لعامر بن عبدالله بن عبـد قیس مجلس فی المسـجد فترکه حتّی ظننّا أنّه قـد ضارع أصـحاب الأهواء، قال: فأتیناه فقلنا له: کان لک مجلس فی المسـجد فترکته؟ قال: أجل، إنّه مجلس کثیر اللغط والتّخلیط، قال: فأیقّنا أنّه قد ضارع أصـحاب الأهواء، فقلنا: ما تقول فیهم؟ قال: وما عسـی أن أقول فیهم ... الخ» ، ونقل أبو نعیم الاصـفهانی أیضاً أنّه عتب أبو موسی الأشعری(۲) عامربن عبد قیس اعتزاله مجلسه الّذی اعتاده فی المسـجد، فکتب إلیه قائلًا: «فإنّی عهـدتک علی أمر وبلغنی أنّک تغیّرت فاتّق الله و عد»(۳). وقـال المعلِّق علی کتاب «فضل الاعتزال»: إذا کان ابن دریـد و أبو نعیم لم یحـدّدا لنا زمن اعتزال عامر بن عبد قیس، فمن الممکن أن نسـتنتج أنّه تمّ فی خلال تسع سـنوات من سنة ۳۵ وهو تأریخ اعتزال جماعة سـعد بن أبی وقّاص إذ عناهم الحسن البصـری فی حدیثه، إلی سـنة ۴۴ وهو تأریخ وفاة أبی موسـی الأشـعری إذ أفاد أبو نعیم أنّه عاتب عامر لاعتزاله مجلسه». ـــــــــــــ ۱ . الاشتقاق ج ۱ ص ۲۱۳ کما فی تعالیق «فضل الاعتزال» ص ۱۵. ۲ . کان أبو موسی والی الکوفة أواخر خلافة عثمان إلی عام ۳۶، حتّی عزله علی ـ علیه السلام ـ لأجل قعوده عن نصرة الامام. ۳ . حلیة الأولیاء: ج ۲ ص ۹۳ ـ ۹۵.



یلاحظ علیه: أنّ الحسن البصری ولد بالمدینة عام (۲۱)، ثمّ سکن البصرة وتوفّی عام (۱۱۰)، فمن البعید أن یکون له مجلس بحث فی المسـجد وهو من أبناء العشـرین أو دونه، فلو صـحّ ما حـدّده المعلّق من زمن الاعتزال یلزم أن یکون له مجلس بحث فی المسـجد بین أعوام ۳۵ ـ ۴۴، ویکون عامر بن عبدالله الشخصیّة المعروفة أحد حضّار بحثه، وقد قدّر الزرکلی فی کتابه «الأعلام» وفاة عامر نحو سنة (۵۵)(۱). ثمّ إنّ عتب أبی موسـی لاـ یصـحّ أن یکون فی خلال تسع سـنوات بین أعوام ۳۵ ـ ۴۴ لأنّه عزل عن الولایـة عام ۳۶ و غادر الکوفـة ولم یرجع إلیها، ولـمّا أصـدر حکمه الجائر فی دومة الجندل ضدّ علیّ ـ علیه السـلام ـ خاف من انتفاضة الناس و ثورتهم علیه، وغادرها إلی مکّة المکرّمة ومات بها عام ۴۳ أو ۴۴. ولو صحّ عتابه لکان قبل سـنة ۳۶، وهذا یسـتلزم أن تکون للحسن حلقة بحث فی أوان البلوغ، وهو بعیـد، مع وجود وجوه الصّحابة وأکابر التّابعین فی الکوفـة. ثمّ لو صـحّت الروایة لما صحّ أن یکون عامر بن عبدالله،

المؤسّس الأوّل لمذهب الاعتزال و إن استعمل فى حقّه كلمة الاعتزال، لأنّ كلمة الاعتزال فى تلك العصور كانت رمزاً للتخلّف عن الفكرة السائدة على المجتمع، فمن خالف الفكرة و انحاز عنها، أطلق على فعله الاعتزال و على نفسه المعتزل، ازدراءً به، وتلك الكلمة بمنزلة الرجعية فى أعصارنا هذه، و ما جاء فى تلك الروايات إشارة إلى أنّ هؤلاء اعتزلوا عن السياسة السائدة على المجتمع كما فى اعتزال سعدبن أبى وقّاص و نظائره. أو اعتزال جماعة عن الحسن بن علىّ ـ عليهما السلام ـ أو عن الفكرة الدينيّة كما فى الرواية الثالثة. والحقّ فى التسمية ما نذكره فى القول الرابع وقد تواتر نقله. ۴ ـ اعتزال واصل عن مجلس الحسن البصرى

قد عرفت أنّ حكم مرتكب الكبيرة قد أوجد ضجّة كبيرة فى الأوساط الإسلاميّة ــــــــــــــ ۱ . الأعلام: ج ۴، ص ۲۱.

( ۱۷۹ )

فى عصر علىّ ـ عليه السلام ـ وبعده، حيث عدّ الخوارج مرتكب الكبيرة كافراً، كما عدّه غيرهم مؤمناً فاسقاً، وعدّت المرجئة من شهد بالتوحيد والرسالة لساناً أو جناناً مؤمناً. وقد أخذت المسألة لنفسها مجالاً خاصّاً للبحث عدّة قرون. وكان للمسألة فى زمن الحسن البصرى دوىّ خاصّ. نقل الشهرستانى أنّه دخل واحد على الحسن البصرى فقال: يا إمام الدين! لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضرّ مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا ـ تنفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الاُمّة فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقاداً؟ فتفكّر الحسن فى ذلك و قبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن و لا كافر. ثمّ قام و اعتزل إلى اسطوانة المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنّا واصل، فسمّى هو وأصحابه: معتزلة(۱). و ربّما نسبت هذه الواقعة بشكل آخر إلى «عمرو بن عبيد». قال ابن خلّكان فى ترجمة قتادة السدوسى: «كان قتادة من أنسب الناس كان قد أدرك ذعفلاً و كان يدور البصرة أعلاها و أسفلها بغير قائد فدخل مسجد البصرة، فإذا بعمرو بن عبيد و نفر معه قد اعتزلوا من حلقة الحسن البصرى و حلّقوا و ارتفعت أصواتهم، فأمّهم وهو يظن أنّها حلقة الحسن، فلمّا صار معهم عرف أنّها ليست هى. فقال: إنّما هؤلاء المعتزلة، ثمّ قام عنهم فمذ يومئذ سمّوا المعتزلة»(۲). وتظهر تلك النّظرية من الشيخ المفيد فى «أوائل المقالات» حيث قال: «وأمّا المعتزلة وما وسمت به من اسم الاعتزال، فهو لقب حدث لها عند القول بالمنزلة بين المنزلتين، وما أحدثه واصل بن العطاء من المذهب فى ذلك ونصب من الاحتجاج له، ــــــــــــــ ۱ . الفرق بين الفرق: ص ۲۱، وفى ذيل عبارته ما يدل على أنّ تسميتهم بها لأمر آخر سيوافيك بيانه. ۲ . وفيات الأعيان ج ۴ ص ۸۵ رقم الترجمة ۵۴۱.

( ۱۸۰ )

فتابعه عمرو بن عبيد، ووافقه على التديّن به من قال بها و من اتّبعهما عليه، إلى اعتزال الحسن البصرى و أصحابه والتحيّز عن مجلسه فسمّاهم الناس المعتزلة لاعتزالهم مجلس الحسن بعد أن كانوا من أهله و تفرّدهم بما ذهبوا إليه من هذه المسألة من جميع الاُمّة وسائر العلماء ولم يكن قبل ذلك يعرف الاعتزال ولا ـ كان علماً على فريق من الناس»(۱). ولولا ـ قوله: «وتفرّدهم بما ذهبوا إليه فى هذه المسألة من جميع الاُمّة و سائر العلماء» لكان نصّاً فى هذه النظرية، إلّا أنّ هذا الذيل يمكن أن يكون إشارة إلى النظرية الأخرى الّتى ستبيّن. قد نقل اعتزال واصل حلقة الحسن جماعة كثيرة، فنقلها المرتضى فى أماليه ج ۱ ص ۱۶۷، والبغدادى فى الفرق بين الفرق ص ۱۱۸، والشهرستانى فى الملل و النحل ج ۱ ص ۴۸، وابن خلكان فى وفيات الأعيان ج ۶ ص ۸، والمقريزى فى خططه ج ۲ ص۳۴۶. وعلى كلّ تقدير فقد ناقش الدكتور «نيبريج» المستشرق هذه النظريّة بأنّه وردت تسمية هذه المدرسة بأهل الاعتزال بمن قال بالاعتزال، ولو كان معنى الكلمة ما زعموه لما جاز مثل هذه التسمية، ثم إنّ لها عدّة نظائر فى عرف ذلك الزمان كالمرجئة يرادفها أهل الارجاء وهم الّذين قالوا بالإرجاء، والرافضة يرادفها أهل الرفض ومن قال بالرفض(۲). ولعلّ المناقشة فى محلّها كما سيظهر مما ننقله عن المسعودى فى النّظرية السادسة. ۵ ـ الاعتزال عن القولين السائدين فى ذلك العصر

وهناك رأى خامس فى تسميتهم بالاعتزال يظهر من شيخ المعتزلة أبى القاسم البلخى (م ۳۱۷) يقول: «والسبب الّذى له سمّيت

المعتزلة بالاعتزال ;أنّ الاختلاف ـــــــــــــ ۱ . أوائل المقالات ص ۵ ـ ۶. ۲ . مقدمة كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط ص ۵۴.

( ۱۸۱ )

وقع فى أسماء مرتكبى الكبائر من أهل الصّلاة، فقالت الخوارج: إنّهم كفّار مشركون وهم مع ذلك فسّاق، وقال بعض المرجئة: إنّهم مؤمنون لإقرارهم بالله و رسوله و بكتابه و بما جاء به رسوله وإن لم يعملوا به، فاعتزلت المعتزلة جميع ما اختلف فيه هؤلاء وقالوا نأخذ بما اجتمعوا عليه من تسميتهم بالفسق وندع ما اختلفوا فيه من تسميتهم بالكفر والإيمان والنفاق و الشّرك، قالوا: لأنّ المؤمن وليّ الله، والله يجبّ تعظيمه و تكريمه وليس الفاسق كذلك، والكافر والمشرك و المنافق يجب قتل بعضهم و أخذ الجزية من بعض، وبعضهم يعبد فى السرّ إلهاً غير الله، وليس الفاسق بهذه الصفة. قالوا: فلمّا خرج من هذه الأحكام، خرج من أن يكون مسمّى بأسماء أهلها وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين أى الفسق منزلة بين الكفر والإيمان»(۱). و يظهر هذا من البغدادى أيضاً قال: «ومنها اتّفاقهم على دعواهم فى الفاسق من اُمّة الإسلام بالمنزلة بين المنزلتين وهى أنّه فاسق لا مؤمن ولا كافر، ولأجل هذا سمّاهم المسلمون «معتزلة» لاعتزالهم قول الأُمّة بأسرها»(۲) وفى الوقت نفسه نقل البغدادى، قصّة اعتزال «واصل» حلقة الحسن بنحو يوهم كون وجه التسمية هو اعتزال واصل مجلس الحسن. لاحظ ص ۱۱۸. ويظهر من ابن المرتضى تأييده. قال فى ذيل كلامه: «سمّى و أصحابه معتزلة لاعتزالهم كلّ الأقوال المحدّثة و المجبّرة». ثمّ ردّ على من زعم أنّ إطلاق المعتزلة لمخالفتهم الاجماع بقوله: «لم يخالفوا الإجماع، بل عملوا بالمجمع عليه فى الصدر الأوّل ورفضوا المحدثات المبتدعة»(۳). ويظهر هذا أيضاً من نشوان بن سعيد اليمنى حيث قال: «وسمّيت المعتزلة معتزلة لقولهم بالمنزلة بين المنزلتين وذلك أنّ المسلمين اختلفوا ـــــــــــــ ۱ . باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين للبلخى ص ۱۱۵. ۲ . الفرق بين الفرق: ص ۲۱ و ۱۱۵، ط دار المعرفة. ۳ . المنية والأمل: لأحمد بن يحيى المرتضى ص ۴ طبع دار صادر .

( ۱۸۲ )

فى أهل الكبائر فقالت الخوارج: هم كفّار مشركون، وقال بعض المرجئة: إنّهم مؤمنون، وقالت المعتزلة: لا نسمّيهم بالكفر و لا بالإيمان، ولا نقول إنّهم مشركون ولا مؤمنون بل فسّاق، فاعتزلوا القولين جميعاً و قالوا بالمنزلة بين المنزلتين فسمّوا بالمعتزلة»(۱). ۶ ـ جعل الفاسق معتزلاً عن الإيمان والكفر

وهذه النظرية غير النظرية الماضية، فإنّ الاعتزال فيها كان وصفاً لنفس المعتزلة فهم اعتزلوا عن جميع ما اختلفت فيه من الآراء و أخذوا بالمتّفق عليه، ولكنّه فى هذه النظرية وصف لمورد الخلاف، أعنى الفاسق، فجعلوه معتزلاً عن الإيمان والكفر، فلا هو مؤمن ولا كافر، وتظهر تلك النّظرية من المسعودى فى مروجه، قال فى بيان الأصل الرابع من الاُصول الخمسة: «وأمّا القول بالمنزلة بين المنزلتين وهو الأصل الرابع، فهو أنّ الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر، بل يسمّى فاسقاً على حسب ما ورد التّوقيف بتسميته وأجمع أهل الصّلاة على فسوقه». قال المسعودى: «وبهذا الباب سمّيت المعتزلة، وهو الاعتزال، وهو الموصوف بالأسماء والأحكام مع ما تقدّم من الوعيد فى الفاسق من الخلود فى النار»(۲). وقال أيضاً: «مات واصل بن عطاء ـ ويكنّى بأبى حذيفة ـ فى سنة إحدى و ثلاثين و مائة وهو شيخ المعتزلة و قديمها، وأوّل من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين وهو أنّ الفاسق من أهل الملّة ليس بمؤمن ولا كافر وبه سمّيت المعتزلة وهو الاعتزال»(۳). والدقّة فى قوله: «وبه سمّيت...» (أى بعزل الفاسق عن الإيمان والكفر) تعطى أنّ وجه التسمية يعود إلى جعل الفاسق منعزلاً عنهما. ـــــــــــــ ۱ . شرح رسالة الحور العين: ص ۲۰۴ ـ ۲۰۵. ۲ . مروج الذهب: ج ۳، ص ۲۲۲، ط بيروت دار الأندلس. ۳ . نفس المصدر : ج ۴ ص ۲۲، ط بيروت دار الأندلس.

( ۱۸۳ )

وهناك نظريّة سابعة ذكرها أحمد أمين المصرى فى فجر الإسلام ص ۳۴۴، ولكنّها من الوهن بمكان لم يرتضها هو نفسه فى كتبه

اللاحقة فلنضرب عنها صفحاً. إلی هنا خرجنا بهذه النّتيجة أنّه لو كان أساس الاعتزال هو واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد، فتسميتهم بالمعتزلة، إمّا لاعتزال المؤسّس عن مجلس البحث أو باعتزاله عن الرأيين السائدين، أو لاعتقادهم بكون الفاسق منعزلاً عن الكفر والإيمان، وخروج مرتكب الكبيرة عن عداد المؤمنين والكافرين. والعجب أنّ اُستاذ واصل كان يذهب إلی أنّه منافق، وأراد بذلك تخفيف أمره بالنسبة إلی الكافر، مع أنّ جزاء المنافق فی الآخرة لو لم يكن أشدّ من الكافر ليس بأقلّمنه. أری أنّ إفاضة الكلام فی تحقيق وجه التسمية أزيد من هذا خروج عن وضع الرسالة فلنرجع إلی سائر أسمائهم. سائر ألقاب المعتزلة

فقد ذكر ابن المرتضی لهم أسماء اُخر. ١ ـ العدليّة: لقولهم بعدل الله و حكمته. ٢ ـ الموحّدة: لقولهم لا قديم مع الله (١). ولأجل هذا يطلق علی هذه الطّائفة أهل العدل و التوحيد، ولعلّهم يعنون بالعدل مضافاً إلی ما ذكر ابن المرتضی نفی القدر بالمعنی المستلزم للجبر، أو يريدون بذلك نفی كونه سبحانه خالقاً لأفعال العباد، إذ فيه الظلم والقبيح والجور، وأمّا التّوحيد فإنّهم يريدون منه نفی الصفات الزائدة القديمة، فإنّ فی الاعتقاد بزيادة الصفات اعتراف بقدماء معه سبحانه، وتنزيهه سبحانه عن التشبيه و التجسيم، ـــــــــــــــ ١ . المنية و الأمل ص ١.

( ١٨٤ )

وسيأتی أنّ هذين الأصلّين اللّذين يعدّان الرّكنين الأساسيين لمدرسة الاعتزال مأخوذان من خطب الإمام أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ ٣ ـ أهل الحق: المعتزلة يعتبرون أنفسهم أهل الحقّ، والفرقة الناجية من ثلاث وسبعين فرقة، وقد فرغنا الكلام عن هذا الحديث و تعيين الفرقة الناجية فی الجزء الأوّل. ٤ ـ القدرية: يعبّر عن المعتزلة فی الكتب الكلاميّة بالقدريّة. والمعتزلة يطلقونها علی خصمائهم، وذلك لما روی عن النبیّ صلّی الله عليه و آله و سلّم: أنّ القدريّة مجوس هذه الاُمّة. فلو قلنا بأنّ القدريّة منسوبة إلی القدر عِدْل القضاء، فتنطبق علی خصماء المعتزلة القائلين بالقدر السالب للاختيار. ولو قلنا بأنّها منسوبة إلی القدرة، أی القائلين بتأثير قدرة الإنسان فی فعله واختياره و تمكّنه فی إيجاده، فتنطبق ـ علی زعم الخصماء ـ علی المعتزلة لقولهم بتأثير قدرة الإنسان فی فعله. وقد طال الكلام بين المتكلّمين فی تفسير الحديث و ذكر كلّ طائفة وجهاً لانطباقه علی خصمها(١). والحقّ أنّ المتبادر من الحديث هو القدريّة المنسوبة إلی القدر الّذی هو بمعنی التقدير، و إطلاقه علی مثبت القدر كأهل الحديث والحنابلة متعيّن، إذ لا يطلق الشیء و يراد منه ضدّه. فلو كان المراد منه المعتزلة يجب أن يراد منها نفی القدر. وقد روی عن زيد بن علیّ أنّه قال ـ حين سأله أبو الخطّاب عمّا يذهب إليه ـ: «أبرأ من القدريّة الّذين حملوا ذنوبهم علی الله ومن المرجئة الّذين أطمعوا الفسّاق». هذا، ولقد أوضحنا المراد من الحديث فی محلّه(٢). ٥ ـ الثنوية: المعتزلة يدعون بالثنوية و لعلّ وجهه ما يتراءی من بعضهم لقولهم ـــــــــــــــ ١ . لاحظ فی الوقوف علی هذه الوجوه كشف المراد للعلامة الحلی ص ١٩٥، وشرح المقاصد للتفتازانی ج ٢ ص ١٤٣، وقد مضی الكلام فی سند الحديث ودلالته فی فصل القدرية من هذا الجزء فلاحظ. ٢ . لاحظ الجزء الأول من الملل والنحل للمؤلف ص ١٠٣ ـ ١٠٩ ولاحظ الالهيات فی ضوء الكتاب والسنة والعقل: محاضراتنا الكلامية بقلم الفاضل الشيخ حسن مكی.

( ١٨٥ )

الخير من الله والشرّ من العبد. وهناك وجه آخر لتسميتهم بالثنويّة، أو المجوسيّة، وهو أنّ المعتزلة قالت باستقلال الإنسان فی ايجاد فعله، بل نقل عن بعضهم القول بحاجة الموجود فی حدوثه إلی الواجب دون بقائه و استمراره، فصيّروا الإنسان كأنّه مستقلّ فی فعله، بل صيّروا الممكنات كواجب غنیّ عن العلّة فی بقائه و استمراره، دون حدوثه. ولكنّ النسبة غير صحيحة، إلاّ إلی بعض المتأخّرين من المعتزلة، ولم يظهر لنا أنّ المتقدّمين منهم كانوا علی هذا الرأی. ٦ ـ الوعيديّة: و إنّما اُطلقت عليهم هذه الكلمة لقولهم بالوعد والوعيد، وأنّ الله صادق فی وعده، كما هو صادق فی وعيده و أنّه لا يغفر الذنوب إلاّ بعد التوبة، فلو مات بدونها يكون معذّباً قطعاً ولا يغفر له جزماً و يخلّد فی النار و يعذّب عذاباً أضعف من عذاب الكافر. ٧ ـ المعطّلة: أی تعطيل ذاته سبحانه عن الصفات الذاتية، وهذا اُلصق بالجهميّة الّذين يعدّون فی الرعيل الأوّل فی نفی الصفات.وأمّا المعتزلة فلهم فی الصفات مذهبان: ١ ـ القول بالنيابة، أی خلوّ الذات

عن الصفات ولكن تنوب الذات مكان الصفات فى الآثار المطلوبة منها، وقد اشتهر قولهم «خذ الغايات واترك المبادئ»، وهذا مخالف لكتاب الله و السنّة والعقل. فإنّ النقل يدلّ بوضوح على اتّصافه سبحانه بالصفات الكماليّة، وأمّا العقل، فحدث عنه ولا حرج، لأنّ الكمال يساوق الوجود وكلّما كان الوجود أعلى و أشرف يكون الكمالات فيه آكد. ٢ ـ عينيّة الصفات مع الذات و اشتمالها على حقائقها. من دون أن يكون ذات وصفة، بل الذات بلغت فى الكمال إلى درجة صار نفس العلم والقدرة. وهذا هو الظاهر من خطب الإمام أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ ، وتعضده البراهين ( ١٨۶ )

العقليّة و إطلاق المعطّلة على هذه الطائفة لا يخلو من تجنّ وافتراء. والأولى بهذا الاسم أهل الحديث و الحنابلة، فإنّهم المعطِّلة حقيقة، إذ عطّلوا العقول عن معرفة الله و أسمائه و صفاته و أفعاله، ومنعوا الخوض فى المسائل العقليّة، وكأنّ العقل خلق لا لغاية إلّا للسعى وراء الحياة الماديّة. ٨ ـ الجهميّة:(١) وهذا اللّقب منحه أحمد بن حنبل لهم، فكلّما يقول: قالت الجهميّة، أو يصف القائل بأنّه جهمى يريد به المعتزلة لما وجد من موافقتهم الجهميّة فى بعض المسائل، و إن كانت الجهمية متقدّمة على المعتزلة، لكنّها على زعمهم مهّدوا السّبيل للمعتزلة ، مع أنّك عرفت أنّ واصلًا أرسل أحد تلاميذه إلى معارضته و أنّهم لا يعدّون الجهم من رجالهم أو طبقاتهم لاختلافهم معه فى بعض المسائل الجوهرية، فإنّ الجهم جبرىّ والمعتزلة قائلة بالاختيار، ولعلّ بعض هذه التسميات من مصاديق قوله سبحانه (ولا تنابزوا بالألقاب)(الحجرات/١١). ٩ـ المفنية: ١٠ ـ اللفظيّة: وهذان اللقبان ذكرهما المقريزى وقال: أنّهم يوصفون بالمفنية لما نسب إلى أبى الهذيل من فناء حركات أهل الجنّة و النار، واللّفظيّة لقولهم: ألفاظ القرآن مخلوقة والقبريّة لانكارهم عذاب القبر(٢). ـــــــــــــــ ١ . نسبة إلى الجهم بن صفوان، وقد عرفت القول فى عقائده وآرائه وأنّ المهم منه أمران: نفى الرؤية والجبر. ٢ . الخطط للمقريزى: ج ۴، ص ١۶٩.

( ١٨٧ )

## الفصل الثانى

الفصل الثانى المبادئ الفكرية للاعتزال و خطب الإمام علىّ ـ عليه السلام ـ

قد تعرّفت فيما مضى على تأريخ ظهور المعتزلة و أنّ الاعتزال بعنوان المنهج الفكرى العلمى لا السياسى يرجع إلى أوائل القرن الثانى، وذلك عندما اعتزل واصل بن عطاء عن حلقة الحسن البصرى و شكّل حلقة دراسية فكريّة فى مقابل اُستاذه، والقرائن القطعيّة تؤكّد بظهوره فى أوائل ذلك القرن، فإنّ واصل بن عطاء من مواليد عام ٨٠ من الهجرة، وقد توفّى اُستاذه الحسن البصرى عام ١١٠، فمن البعيد أن يستطيع إنسان على تشكيل حلقة دراسيّة قابلة للذكر فى مقابل الخطيب الحسن البصرى، وله من العمر دون العشرين. وهذا يؤكّد على أنّ الاعتزال ظهر فى أوائل القرن الثانى. ثمّ إنّ القول بالمنزلة بين المنزلتين و إن كان يعدُّ منطلق الاعتزال، ومغرس بذره، ولكن حقيقة الاعتزال لا تقوم بهذا الأصل، ولا يعدّ الدرجة الاُولى من اُصوله، فإنّ الأصلين التوحيد والعدل يعدّان حجر الأساس لهذا المنهج، وسائر الاُصول فى الدرجة الثانية. وفى ضوء هذا يقف القارئ بفضل النصوص الآتية على أنّ الاعتزال أخذ ذينك الأصلين من البيت العلوىّ عامّة، ومن خطب الإمام علىّ ـ عليه السلام ـ وكلماته خاصّة، ولأجل ذلك يجب أن يعترف بأنّ الاعتزال أخذ الاُصول الأصليّة لمنهجه من بيت الولاية. ولأجل ايقاف القارئ هذا الاستنتاج، نضع أمامه شواهد من التأريخ والاعترافات الّتى أجهر بها شيوخ المعتزلة: ١ ـ هذا هو الكعبى إمام المعتزلة فى أوائل القرن الرابع يقول: «والمعتزلة يقال إنّ لها و لمذهبها أسناداً تتّصل بالنبىّ وليس لأحد من فرق الاُمّة مثلها، وليس يمكن لخصومهم دفعهم ( ١٨٨ )

عنه، وهو أنّ خصومهم يقرّون بأنّ مذهبهم يسند إلى واصل بن عطاء، وأنّ واصلًا يسند إلى محمّد بن علىّ بن أبى طالب و ابنه أبى هاشم عبدالله بن محمد بن على، وأنّ محمّداً أخذ عن أبيه علىّ و أنّ علياً عن رسول اللّهصلَّى الله عليه و آله و سلَّم(١). ٢ ـ كان واصل بن عطاء من أهل المدينة ربّاه محمّد بن علىّ بن أبى طالب و علّمه، وكان مع ابنه أبى هاشم عبدالله بن محمّد فى الكتاب، ثمّ صحبه

بعد موت أبيه صحبة طويلة، وحكى عن بعض السّلف أنّه قيل له: كيف كان علم محمّد بن عليّ؟ فقال: إذا أردت أن تعلم ذلك فانظر إلى أثره فى واصل. ثمّ انتقل واصل إلى البصرة فلزم الحسن ابن أبى الحسن (۲). ۳ ـ وقال القاضى عبد الجبّار فى «طبقات المعتزلة»: «وأخذ واصل العلم عن محمّد بن الحنفيّة وكان خالاً لأبى هاشم وكان يلازم مجلس الحسن»(۳). وما ذكره القاضى لا ينطبق على الحقيقة، فإنّ واصل بن عطاء الغزّال ولد بالمدينة سنة ثمانين، وقد مات محمّد بن الحنفيّة عام ۸۰ أو ۸۱، فلا يصحّ أخذ العلم منه، والصّحيح أن يقال أخذ واصل العلم من أبى هاشم بن محمّد بن الحنفيّة، وقد نقل المحقّق أنّ فى حاشية الأصل «من أبى هاشم». والصّحيح ما فى عبارته التالية، قال: ۴ ـ وقال: «إنّ أبا الهذيل قد أخذ هذا العلم عن عثمان الطّويل، وأخذ هو عن ـــــــــــــــــــ ۱ . ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين للبلخى: ص ۶۸. ۲ . ذكر المعتزلة للكعبى: ص ۶۴. ۳ . طبقات المعتزلة: ص ۲۳۴.

( ۱۸۹ )

واصل بن عطاء و عمرو بن عبيد، وأخذ واصل و عمرو عن أبى هاشم بن محمّد بن الحنفيّة، وأخذ أبو هاشم عن أبيه محمّد بن الحنفيّة، وأخذ محمّد عن أبيه علىّ بن أبى طالب ـعليه السلامـ وأخذ علىّ عن النبىّ صلَّى الله عليه و آله و سلَّم»(۱). وقد تنبّه الشريف المرتضى لما ذكرنا. قال: «وذكر أبو الحسين الخيّاط أنّ واصلاً كان من أهل مدينة الرسولصلَّى الله عليه و آله و سلَّم ومولده سنة ثمانين و مات سنة إحدى و ثلاثين و مائة. وكان واصل ممّن لقى أبا هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفيّة وصحبه، و أخذ عنه و قال قوم إنّه لقى أباه محمّداً و ذلك غلط، لأنّ محمّداً توفّى سنة ثمانين أو إحدى و ثمانين و واصل ولد فى سنة ثمانين»(۲). ۵ ـ وقال القاضى أيضاً: «فأمّا أبو هاشم عبدالله بن محمّد بن علىّ، فلو لم يظهر علمه و فضله إلاّ بما ظهر عن واصل بن عطاء لكفى، وكان يأخذ العلم عن أبيه. فكان واصل بما أظهر بمنزلة كتاب مصنّفه أبو هاشم، وذكر قوله فيه. وكذلك أخوه، فإنّ غيلان يقال إنّه أخذ العلم من الحسن بن محمّد بن الحنفيّة أخى أبى هاشم»(۳). ۶ ـ وقال الشهرستانى: «يقال أخذ واصل عن أبى هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفيّة»(۴). ۷ ـ وقال ابن المرتضى: «وسند المعتزلة لمذهبهم أوضح من الفلق، إذ يتّصل إلى واصل و عمرو اتّصالاً شاهراً ظاهراً. وهما أخذا عن محمّد بن على بن أبى طالب وابنه أبى هاشم عبدالله بن محمد، ومحمّد هو الذى ربّى واصلاً و علّمه حتّى تخرّج واستحكم. ومحمّد أخذ عن أبيه علىّ بن أبى طالب ـعليه السلامـ عن رسول اللّهصلَّى الله عليه و آله و سلَّم». ـــــــــــــــــــ ۱ . المصدر نفسه: ص ۱۶۴. ۲ . أمالى المرتضى: ج ۱، ص ۱۶۴ ـ ۱۶۵. ۳ . طبقات المعتزلة: ص ۲۲۶. ۴ . الملل والنحل: ج ۱ ص ۴۹.

( ۱۹۰ )

۸ ـ وقال أيضاً: «ومن أولاد علىّ ـعليه السلامـ أبو هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفيّة وهو الّذى أخذ عنه واصل وكان معه فى المكتب فأخذ عنه و عن أبيه، وكذلك أخوه الحسن بن محمّد اُستاذ غيلان و يميل إلى الإرجاء»(۱). ۹ ـ وقال ابن أبى الحديد: «إنّ أشرف العلوم هوالعلم الإلهى، لأنّ شرف العلم بشرف المعلوم و معلومه أشرف الموجودات، فكان هو أشرف العلوم و من كلامه (علىّ عليه السلام) اقتبس و عنه نقل، ومنه ابتدأ وإليه انتهى. فإنّ المعتزلة ـ الّذين هم أهل التوحيد والعدل و أرباب النظر، ومنهم تعلّم الناس هذا الفنّ ـ تلامذته و أصحابه، لأنّ كبيرهم واصل بن عطاء تلميذ أبى هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفيّة. وأبو هاشم تلميذ أبيه، وأبوه تلميذه عليه السلام»(۲). ۱۰ ـ وقال المرتضى فى أماليه: «اعلم أنّ اُصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ و خطبه، فإنّها تتضمّن من ذلك ما لا ـ زيادة عليه ولا ـ غاية وراءه، و من تأمّل المأثور فى ذلك من كلامه، علم أنّ جميع ما أسهب المتكلّمون من بعد فى تصنيفه و جمعه، إنّما هو تفصيل لتلك الجمل و شرح لتلك الاُصول، وروى عن الأئمّة (من أبنائه ـ عليهم السلام ـ) من ذلك ما يكاد لا يحاط به كثرة، ومن أحبّ الوقوف عليه و طلبه من مظانّه أصاب منه الكثير الغزير الّذى فى بعضه شفاء للصدور السقيمة، ونتاج للعقول العقيمة»(۳). ۱۱ ـ وقال القاضى عبدالجبّار: «وهذا المذهب ـ أعنى صاحب الكبيرة لايكون مؤمناً ولا ـ كافراً ولا ـ منافقاً بل يكون فاسقاً ـ أخذه واصل بن عطاء عن أبى هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفيّة وكان من أصحابه»(۴). ـــــــــــــــــــ ۱ . المنية والأمل: ص ۵ ـ ۶ وص ۱۱. ۲ . الشرح الحديدى: ج ۱ ص ۱۷. ۳ . أمالى المرتضى: ج ۱ ص ۱۴۸. ۴ .

شرح الأُصول الخمسة: ص ۱۳۸

( ۱۹۱ )

۱۲ ـ وقال الدكتور حسن إبراهيم حسن: «فقد نسبت المعتزلة عقائدها إلى عليّ ابن أبي طالب، و قلّما نجد كتاباً من كتبهم و على الأخصّ كتب المتأخّرين منهم إلّاادّعوا فيه أنّهُ ليس ثمّة مؤسّس لمذهب الاعتزال و علم الكلام غير الإمام عليّ ـ عليه السلام ـ »(۱). ۱۳ ـ يقول محقّق كتاب شرح الأُصول الخمسة: «ويؤكّد المعتزلة أنّهم تلقّوا هذه الأُصول عن الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ ويذكرون سندهم في ذلك و نحن نثبت فيما يلي هذاالسند ـ كما على أوّل ورقة من شرح الأُصول(۲) ـ تعليق الفرزاذي . يقول:أخذهذه الأُصول من الفقيه الإمام الأوحد نجم الدين أحمد بن أبي الحسين الكني، وهو عنالفقيه الإمام الأجلّ محمّد بن أحمد الفرزاذي، وهو عن عمّه الشيخ السعيد البارع إسماعيل بن عليّ الفرزاذي، وهو عن محمّد بن مزدك، وهو عن أبي محمّد بن متّويه، وهو عن الشيخ أبي رشيد النيسابوري، وهو عن قاضي القضاة عماد الدين عبد الجبار بن أحمد ـ رحمه الله ـ وهو عن الشيخ المرشد أبي عبدالله البصري، و هو عن الشيخ أبي علي ابن خلّاد، و هو عن الشيخ أبي هاشم و هو عن أبيه الشيخ أبي على الجبائي وهو عن أبي يعقوب الشحام، وهو عن عثمان الطّويل، وهو عن الشيخ أبي الهذيل، وهو عن واصل ابن عطاء، وهو عن أبي هاشم (۳)محمّد بن الحنفية، وهو عن أبيه أمير المؤمنين عليّ ـعليه السلامـ وهو عن خير الأوّلين والآخرين و خاتم النبيّين محمد المصطفى ـ صلوات اللّهعليه ـ وهو عن جبرئيل ـعليه السلامـ وهو عن الله تعالى وليس لأحد من أرباب المذاهب مثل هذا الإس(۴)ناد. أفبعد هذه التصريحات يبقى شكّ في أنّ المعتزلة في أُصولهم عالة لعلوم أئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ . ـــــــــــــــ ۱ . تاريخ الاسلام: ج ۲، ص ۱۵۶، الطبعة السابعة. ۲ . النسخة المخطوطة. ۳ . وفي العبارة سقط والصحيح: «عبدالله بن محمد عن أبيه». ۴ . مقدمة شرح الأُصول الخمسة ص ۲۴.

( ۱۹۲ )

وسيوافيك التصريح من القاضي عبد الجبّار أنّ أُصول الاعتزال ترجع إلى أصلين : التوحيد والعدل، وأمّا الأُصول الثّلاثة فهي داخلة تحت الأصلين وقد عرفت أنّ المعتزلة أخذت الأصلين من أئمّة أهل البيت ـعليهم السلام ـ ۱۴ـ وقال أبو سعيد بن نشوان الحميري(ت۵۷۳) إنّ لمذهب المعتزلة أسانيد تتصل بالنبي صلّى الله عليه و آله و سلّم و ليس لأحد من فرق الأُمة مثلهم، و لا يمكن لخصومهم دفعه و ذلك ان مذهبهم مستند إلى واصل بن عطاء و ان واصلا يستند إلى محمد بن على بن أبي طالب و هو ابن الحنفيه، و إلى ابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد بن على و ان محمد يسند إلى ابنه على بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ و إن علياً يسند إلى النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم (۱) . ۱۵ـ و قال بن المرتضى: و سند مذهبهم أصح أسانيد أهل القبلة إذ يتصل إلى واصل و عمرو... عن عبد الله بن محمد عن أبيه محمد بن على بن الحنفيه عن أبيه على ـعليه السلام ـ عنه صلّى الله عليه و آله و سلّم و ما ينطق عن الهوى (۲) . (كَلّا إِنَّها تَذْكِرَةٌ * فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَه) ـــــــــــــــ ۱ . الحور العين: ۲۰۶. ۲ . البحر الزخار ۱: ۴۴.

## الفصل الثالث

الفصل الثالث الشيعة والمعتزلة أيّتهما أصل للآخر

إنّ بعض المتسرِّعين من الكتّاب المتأخّرين كأحمد أمين المصريّ ومن حذا حذوه، يصرّون على أنّ الشيعة أخذت منهجها الفكري في الأُصول والعقائد من المعتزلة، لما رأوا من وحدة العقيدة في القول بالتوحيد والعدل، وإنكار الرؤية و إثبات الحسن والقبح العقليين، وقدرة العبد و اختياره في أفعاله إلى غير ذلك من المبادئ المشتركة بين الطّائفتين. نظريّة أحمد أمين و مناقشتها

يقول أحمد أمين : «ولقد قرأت كتاب الياقوت لأبي إسحاق إبراهيم من قدماء متكلّمي الشيعة الإماميّة، فكنت كأنّي أقرأ كتاباً من كتب أُصول المعتزلة إلّا في مسائل معدودة كالفصل الأخير في الإمامة ولكن أيّهما أخذ من الآخر؟ أمّا بعض الشيعة فيزعم أنّ المعتزلة أخذوا عنهم، وأنّ واصل بن عطاء تتلمذ على جعفراً الصّادق ـ عليه السلام ـ وإنّي أُرجح أنّ الشيعة أخذوا من المعتزلة تعاليمهم، ونشوء

مذهب الاعتزال يدلّ على ذلك». استدلّ أحمد أمين على ما يرتئيه بأنّ زيد بن عليّ زعيم الفرقة الشيعيّة الزيديّة تتلمذ لواصل بن عطاء. وكان جعفر الصادق ـ عليه السلام ـ يتّصل بعمّه زيد. ويقول أبو الفرج في «مقاتل ( ١٩٤ )

الطالبيّين» : «كان جعفر بن محمّد يمسك لزيد بن عليّ بالركاب، ويسوى ثيابه على السرج» فإذا صحّ ما ذكره الشهرستانى و غيره من تتلمذ زيد لواصل، فلا يعقل كثيراً أنيتتلمذ واصل لجعفر، وكثير من المعتزلة كان يتشيّع، فالظّاهر أنّه عن طريق هؤلاء تسرّبت اُصول المعتزلة إلى الشيعة»(١). يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره الكاتب المصرى اجتهاد فى مقابل تنصيص أئمة المعتزلة أنفسهم بأنّهم أخذوا اُصولهم من أبى هاشم ابن محمّد الحنفيّة، وأخذ هو عن أبيه محمّد، وهو أخذ من عليّ بن أبى طالب ومع هذا التنصيص من نفس المعتزلة فما معنى هذا الاجتهاد؟ ترى ابن المرتضى يعدّ عليّاً من الطبقة الاُولى للمعتزلة، كما يعدّ الحسنين اللّذين اشتهر منهما القول بالتوحيد والعدل من الطبقة الثانية. وهكذا يذكر عدّة من علماء أهل البيت كالنفس الزكيّة وغيره من الطّبقة الثالثة. وقد نقل فى كتابه هذا كلمات أئمّة أهل البيت وعلمائهم فى الاُصول والعقائد(٢). ومع هذا كيف يصحّ أن تكون الشيعة عالة على المعتزلة؟! ونظير ذلك ما ذكره القاضى عبد الجبّار المعتزلى فى «فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة»(٣). أفبعد هذا التنصيص منهم يصحّ الاجتهاد فى مقابل النصّ ؟! وأمّا ما استند إليه أحمد أمين، فالحقّ أنّه لم يثبت أوّلاً تتلمذ واصل للإمام الصادق ـ عليه السلام ـ حتّى يثبت قوله: إنّ الصادق كان يمسك الركاب لتلميذ واصل وهو زيد، ولميدّع أحد من المحقّقين تتلمذه للصّادق. كما أنّه لم يثبت تتلمذ زيد بن عليّ لواصل.

ــــــــــــــ ١ . ضحى الاسلام: ج ٣، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨، الطبعة الثالثة. ٢ . المنية والأمل: ص ٧ ـ ١٠. ٣ . فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ٢١٤.

( ١٩٥ )

ومن سبر تأريخ أئمّة أهل البيت و ذرّيتهم الطيّبة وقف على أنّهم لم يدقّوا باب أحد من الناس، بل تلقّوا ما تلقّوه عن نفس الأئمّة، على أنّ زيد بن عليّ قد صلب عام ١٢١ وله من العمر فى ذلك الوقت ٤٢. فيكون من مواليد عام ٧٩ أو ٨٠، وكان واصل من مواليد عام ٨٠، فمن البعيد أن يكون وليد البيت العلوىّ تلميذاً لمن هو أصغر منه سنّاً أو مثله، وقد عدّه الرجاليون من أصحاب أبيه عليّ السجاد ـ عليه السلام ـ (م ٩٤) وأخيه الإمام الباقر ـ عليه السلام ـ (م ١١٤) والإمام الصادق ـ عليه السلام ـ الّذى استشهد زيد فى حياته. نظريّة بعض المستشرقين و مناقشتها

وهناك رجال آخرون قد وقعوا فى نفس هذه الشبهة، وأرسلوها إرسال المسلّمات، إمّا مجرّدة عن الدّليل أو مقرونة بتلفيقات غير منتجة. فمن الطائفة الاُولى المستشرق «آدم متز» يقول: «لم يكن للشيعة حتّى ذلك الوقت (عام ٣٣٤) مذهب كلامى خاصّ بهم، فاقتبسوا عن المعتزلة اُصول الكلام و أساليبه... حتّى إنّ ابن بابويه أكبر علماء الشيعة فى القرن الرابع الهجرى اتّبع فى كتابه «العلل» طريقة علماء المعتزلة الّذين كانوا يبحثون عن علل كلّ شىء ـ إلى أن قال ـ: إنّ الشيعة من حيث العقيدة و المذهب هم ورثة المعتزلة»(١). يلاحظ عليه أوّلاً : أنّ ما ذكره يعرب عن قلّة اطّلاع المستشرق على الثّقافة الشيعية، وعدم تعرّفه على المتكلمين البارزين فيهم قبل السنة المذكورة. ويكفى فى ذلك مراجعة كتاب «تأسيس الشيعة الكرام لعلوم الإسلام» للسيد حسن الصدر ص٣٥٣ ـ ٤٠٢. لقد كان للشيعة متكلّمون بارعون فى الجدل و المناظرة فى أبواب العقائد فى القرون الثلاثة الاُول. وها نحن نأتى بأسماء نماذج من أبرع متكلّمى الشيعة فى ــــــــــــــ ١ . الحضارة الاسلاميّة فى القرن الرابع الهجرى لآدم متز: ج ١ ص ١٠٢.

( ١٩٦ )

القرن الثانى، ونترك البحث عن غيرهم من السابقين واللاحقين إلى محلّه. ١ ـ عيسى بن روضة

يعرّفه النجاشى بقوله: «عيسى بن روضة حاجب المنصور كان متكلّماً جيّد الكلام، وله كتاب فى الإمامة وقد وصفه أحمد بن أبى طاهر فى كتاب بغداد، وذكر أنّه رأى الكتاب، وقال بعض أصحابنا رحمهم الله: إنّه رأى هذا الكتاب. وقرأت فى بعض الكتب أنّ المنصور لما كان بالحيرة تسمّع على عيسى بن روضة وكان مولاه وهو يتكلّم فى الإمامة فأُعجب به واستجاد كلامه»(١). ٢ ـ على بن

إسماعيل بن ميثم التمّار البغدادىّ

يقول ابن النـديم: «أوّل من تكلّم فى مـذهب الإمامـة: على بن إسـماعيل بن ميثم التمّـار، وميثم من جلّة أصحاب علىّ ـ عليه السلام ـ ولعلىّ من الكتب كتاب الإمامـة وكتاب الاسـتحقاق»(۲). وقال النجاشـى: «علىّ بن إسـماعيل ...كوفىّ سـكن البصـرة، وكان من وجوه المتكلّمين من أصـحابنا، كلّم أبا الهـذيل والنظام، له مجالس و كتب منها كتاب الإمامة...وكتاب مجالس هشام بن الحكم»(۳). ۳ ـ أبو جعفر محمّد بن علىّ بن النعمان الملقّب بمؤمن الطاق

قـال النجاشـى: «وأمّـا منزلته فى العلم وحسن الخـاطر فأشـهر،...وله كتـاب إفعـل لا تفعل...كتاب كبير حسن...وله كتاب الاحتجاج فى إمامة أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ وكتاب كلامه على الخوارج وكتاب مجالسه مع أبى حنيفة و المرجئة....الخ»(۴). ــــــــــــــــ ۱ . فهرست النجاشـى: رقم الترجمة ۷۹۶. ۲ . فهرست ابن النـديم: الفن الثانى من المقالـة الخامسـة ص ۲۲۳. ۳ . فهرست النجاشـى: رقم الترجمة ۶۶۱. ۴ . فهرست النجاشى: رقم الترجمة ۸۸۶.

( ۱۹۷ )

وقال ابن النديم: «كان حسن الاعتقاد والهدى حاذقاً فى صـناعة الكلام، سـريع الحاضر والجواب، وله مع أبى حنيفة مناظرات . ثمّ ذكر مناظرته مع أبى حنيفة فى المتعة و الرجعة»(۱). ۴ ـ هشام بن الحكم

يقول ابن النديم: «هو من جلّة أصحاب أبى عبدالله جعفر بن محمّد الصادق ـ عليهما السلام ـ وهو من متكلّمى الشيعة الإماميّة و بطائنهم وهو الّذى فتق الكلام فى الإمامة، وهذّب المذهب، وسـهّل طريق الحجاج فيه، وكان حاذقاً بصـناعة الكلام حاضـر الجواب. وكان أوّلاً من أصـحاب الجهم بن صـفوان، ثمّ انتقل إلى القول بالإمامـة بالدّلائل والنظر»(۲). يقول أحمـد أمين: «أمّـا هشام بن الحكم فيظهر أنّه أكبر شخصـيّة شـيعيّة فى علم الكلام ... جـدلاً، قوىّ الحجّـة، ناظر المعتزلـة و ناظروه، ونقلت له فى كتب الأدب مناظرات كثيرة متفرّقة تـدلّ على حضور بديهته وقوة حجّته قد ناظر أبا الهذيل العلاّف المعتزلى»(۳). أفبعد هذه الشخصيات البارزة (۴) فى علم الكلام يصحّ قول هـذا المستشـرق الحاقـد إنّه لم يكن للشيعة مـذهب كلامى خاصّ بهم؟ وثانياً : إنّ الاسـتدلال على تأثّر الشـيعة بالمعتزلـة بتأليف الشيـخ الصـدوق «علل الشـرائع» على غرار كتب المعتزلـة الّـذين يبحثون عن علل كلّ شـىء، يكشف عن أنّ المستشـرق لم يرجع إلى نفس الكتاب رجوعاً دقيقاً، فإنّ الكتاب فسّـر علل الشرائع والأحكام، بالأحاديث المرويّة عن النّبىّ والوصىّ والأئمّة من بعدهما ـ عليهم السـلام ـ وليس ـــــــــــــــ ۱ . فهرست ابن النـديم: الفن الثـانى من المقالـة الخامسـة، ص ۲۶۴. ۲ . نفس المصـدر . ۳ . ضحى الاسلام: ج ۳ ص ۲۶۸. ۴ . هـذا قليل من كثير وقدجئنا بأسـماء لفيف من متكلمى الشيـعة فى القرون الثلاثة فى رسالتنا «الشـيعة و علم الكلام عبر القرون الأربعة».

( ۱۹۸ )

الكتاب تفسيراً للأحكام من نفس المؤلّف حتّى يقال إنّه ألّفه على غرار كتب المعتزلة. وثالثاً : إنّ المناظرات الّتى دارت بين الشـيعة و المعتزلة من عصـر الإمام الباقر ـ عليه السـلام ـ إلى العصر الّذى ارتمت فيه المعتزلة فى أحضان آل بويه أدلّ دليل على أنّ النظام الفكرى للشـيعة لا يتّفق مع المعتزلـة من لـدن تكوّن المـذهبين، ومن أراد الوقوف على تلك المساجلات فعليه الرجوع إلى المصادر(۱). وهذا محمّد بن عبدالرحمان بن قبة (المتوفّى قبل سـنة ۳۱۷) له كتاب الردّ على الجبّائى. ونقل النّجاشـى عن أبى الحسـين السوسنجردى، أنّه قال: «مضـيت إلى أبى القاسم البلخى إلى بلـخ بعـد زيارتى الرضا ـ عليه السـلام ـ بطوس فسلّمت عليه وكان عارفاً بى و معى كتاب أبى جعفر ابن قبـة فى الإمامـة المعروف بالانصاف فوقف عليه و نقضه بـ«المسترشـد فى الإمامـة» فعدت إلى الرىّ فدفعت الكتاب إلى ابن قبـة فنقضه بـ«المسـتثبت فى الإمامـة» فحملته إلى أبى القاسم فنقضه بـ «نقض المسـتثبت» فعـدت إلى الرى فوجـدت أبا جعفر قد مات ـ رحمه الله ـ »(۲). وهذا الحسن بن موسـى النوبختى من أكابر متكلّمى الشيعة له ردود على المعتزلة: ۱ ـ الردّ على الجبّائى ۲ ـ الرد على أبى الهـذيل العلاّـف فى أنّ نعيم الجنّة منقطع ۳ ـ النقض على أبى الهـذيل فى المعرفـة ۴ ـ النقض على جعفر بـن حرب ۵ ـ الردّ على

أصحاب المنزلة بين المنزلتين(۳). وقد قام الشيخ المفيد (ت ۳۳۶ ـ م ۴۱۳) بنقض كثير من كتب المعتزلة، فله الكتب التالية و كلّها ردود عليهم. ۱ ـ الردّ على الجاحظ العثمانية ۲ ـ نقض المروانيّة له أيضاً ۳ ـ نقض فضيلة المعتزلة له أيضاً ۴ ـ النقض على ابن عبّاد فى الإمامة ۵ ـ النقض على علىّ بن عيسى ـــــــــــــ ۱ . لاحظ: الفصول المختارة من العيون والمحاسن، للشيخ المفيد (م ۴۱۳) وكنز الفوائد، للعلامة الكراجكى (م / ۴۴۹) ومناظرات هشام ومؤمن الطاق وغيرهم الواردة فى بحار الأنوار. ۲ . رجال النجاشى: رقم ۱۰۲۳. ۳ . رجال النجاشى: رقم ۱۴۶.



الرمانى ۶ـالنقض على أبى عبدالله البصرى فى المتعة ۷ ـ نقض الخمس عشرة مسألة للبلخى ۸ـ نقض الإمامة على جعفر بن حرب ۹ ـ الكلام على الجبائى فى المعدوم ۱۰ ـ نقض كتاب الأصمّ فى الإمامة ۱۱ ـ كتاب الردّ على الجبّائى فى التفسير ۱۲ ـ عمد مختصرة على المعتزلة فى الوعيد. إلى غير ذلك من كتبه حول الإمامة الّتى أكثر ردودها على ما ألّفته المعتزلة فى هذا المجال(۱). كما أنّ تلميذه السيّد المرتضى (ت ۳۵۵ ـ م ۴۳۶) نقض بعض كتب المعتزلة، فألّف الشافى ردّاً على الجزء العشرين من كتاب المغنى للقاضى عبد الجبّار (م ۴۱۵)(۲). كلّ ذلك يعرّف موقف الطّائفتين فى المسائل الكلاميّة و أنّهما و إن اجتمعتا فى مسائل، اختلفتا فى مسائل كثيرة أخرى. نظرية مؤلف كتاب «المعتزلة» و مناقشتها

إنّ هنا وجوهاً اُخر لفّقها مؤلف كتاب «المعتزلة» تبعاً لأحمد أمين ربّما يستظهر منها عيلولة الشيعة فى العقائد على المعتزلة و إليك تحليلها: ۱ ـ إنّ المقدّسى نظر فى كتب الفاطميّين الشيعة فى شمال أفريقيا فوجد أنّهم يوافقون المعتزلة فى أكثر الاُصول (۳) . يلاحظ عليه: أنّه وجد الشيعة فى بلاد العجم يقولون بالتوحيد والعدل كما تقول به المعتزلة، وهو لا يدلّ على أنّ الشيعة أخذتهما من المعتزلة لو لم نقل بالعكس. نعم، إنّ المعتزلة بعد النكبة وطرق النّكسة فى حياتهم لجأوا الى اُمراء آل بويه فى أوائل القرن الرابع لما وجدوا فيهم من سعة الصدر، واستعادوا فى ظلّ حكمهم شيئاً من القوّة والسيطرة، ولعلّنا نتحدّث عنه فى محلّه، ولم تكن تلك الالفة موجودة قبل النّكبة. كيف ومن قرأ تأريخ المعتزلة يقف على أنّهم كانوا خصماء الشيعة فى العصور السابقة، ـــــــــــــ ۱ . رجال النجاشى: رقم ۱۰۶۷ . ۲ . المصدر نفسه: رقم ۷۰۸. ۳ . يأتى سائر الوجوه ص ۲۱۶ فانتظر .



فكانت الطّائفتان تتصارعان صراع الأقران و ربّما يقتتلان قتال موت وحياة، فكيف يمكن أنّ تكون الشّيعة عالة على المعتزلة فى عقائدهم. فمن نسب ذلك إلى الشيعة فقد جهل تأريخ علم الكلام. فأين مبادئ الشيعة من مبادئ الاعتزال؟ فهما و إنّ كانا يشتركان فى التوحيد والعدل ونفى الرؤية و التجسيم و القول بالتحسين و التقبيح العقليّين، ولكن يفترق أنّ فى كثير من الاُصول و تكفى فى ذلك المراجعة لكتاب «أوائل المقالات»(۱) للشيخ المفيد، فقد عنون فيه بعض الفوارق الموجودة بين عقيدة الشيعة وسائر الفرق و منهم المعتزلة. الفوارق الفكرية بين الشيعة والمعتزلة

إنّ بين المنهجين الكلاميين مشتركات ومعترقات، وقد تعرفت على قسم من المشتركات، فها نحن نلمح إلى الفوارق بينهما، الّتى جعلهما منهجين كلاميين مختلفين لكّل ميزة وخصوصيّة، وإليك رؤوسها على وجهه الإجمال: ۱ـ عينية الصفات مع الذات :

اتفقت الطائفتان على أنّ صفاته الذاتية ليست زائدة على الذات، بمعنى أنّ تكون هناك ذات، وصفة وراءها، كما فى المكنات فإنّ الإنسان له ذات وله علم وقدرة، هذا ممّا اتّفقتا عليه، ولكنّهما اختلفتا فى تفسير ذلك، فالعيشة الإميّة ذهبت إلى أنّ الوجود فى مقام الواجب بالغ من الكمال على حدّ يعد نفس العلم والضابطة الكلية حتى فى مقام الواجب بل الموصوف هناك لأجلّ الكمال المفرط نفس الصفة، ولا ـ مانع من كون العلم فى درجة، قائماً بالذات، وفى اُخرى نفس الذات، وما هذا إلاَ لأنَ زيادة الوصف على الذات توجب حاجتها إلى شيء وراءها، وهو ينافى وجوب ـــــــــــــ ۱ . اوائل المقالات: ص ۸ ـ ۱۶.

الوجود والغناء المطلق. هذه هى نظرية الشيعة مقرونة بالدليل الإجمالى، وقد اقتفوا فى ذلك مارسمه على ـ عليه السلام ـ فقال:«وكمال الإخلاص له نفى الصفات (الزائدة) عنه، لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصف الله (بوصف زائد على ذاته) فقد قرنه (قرن ذاته بشىء غيرها) ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله(۱) وقال الإمام الصادق: «لم يزل الله جلّ وعزّ، ربّنا والعلم ذاته، ولا ـ معلوم، والسمع ذاته، ولا ـ مسموع والبصر ذاته ولا ـ مبصر، و القدرة ذاته ولا مقدور»(۲) هذا ما لدى الشيعة، وأمّا المعتزلة فقد اضطرب كلامهم فى المقام، فالقول المشهور عندهم هى نظرية نيابة الذات عن الصفات، من دون أنّ تكون هناك صفة، وذلك لأنّهم رأواأنّ الأمر فى أوصافه سبحانه يدور بين محذورين . ۱ـ لو قلنا بأنّ له سبحانه صفات كالعلم، وجب الاعتراف بالتعدد و الإثنينية، لأنّ واقع الصفات هو المغايرة للموصوف . ۲ـ إنّ نفى العلم والقدرة و سائر الصفات الكمالية يستلزم النقص فى ذاته أولاً ويكذبه اتقان آثاره وأفعاله ثانياً. فالمخلَص والفر من هذين المحذورين يتلخّص عندهم فى انتخاب نظرية النيابة، وهى القول بأنّ الذات نائبة مناب الصفات، و إنّ لم تكن هناك واقعية للصفات وراء الذات، فما يترقب من الذات المقرونة بالصفة، يترتب على تلك الذات النائبة مقامها، هذا هو المشهور عن المعتزلة وإليك نصّ كلام عباد بن سليمان فى ذلك المجال قال:«هو عالم قادر، حيّ، ولاأثبت له علماً، ولاقدرةً، ولا حياةً، ولا أثبت سمعاً، ولا أثبت بصراً وأقول هو عالم لابعلم، قادر لابقدرة، حيّ لا بحياة، وسميع لا بسمع، وكذلك سائر مايسمّى من الأسماء الّتى يسمّى بها(۳) يلاحظ: أنّ نظرية النيابة المشهورة عن المعتزلة، مبنية على تخيّل كون الشىء وصفاً ملازم للزيادة دائماً، فوقعوا بين المحذورين وتخلّصوا بالنيابة، ومن المعلوم أنّ موجع النيابة إلى خلو الذات عن الكمال أولاً، وكون الذات الفاقدة للعلم، نائبة عن الذات المقرونة بها أشبه باللغز. نعم، بعض المعتزلة كأبى هذيل العلاف (۱۳۰ـ۲۳۵)ذهب إلى نفس ماذهب الشيعة إليه، وقد ذكرنا كلامه فى الجزء الثانى(۴) ــــــــــــــــــ ۱ .الرضى: نهج البلاغة: الخطبة (۱) ۲ . الصدوق: الاتوحيد: ۱۳۹. ۳ . الأشعرى: مقالات الإسلاميين ۱: ۳۳۵. ۴ . لاحظ بحوث فى الملل والنحل ۲:۸۴ نقلا عن شرح الاُصل الخمسة للقاضى عبدالجبار: ۱۸۳، ومقالات الإسلاميين: ۲۲۵.

( ۲۰۲ ) ۲ـ إحباط الأعمال الصالحة بالطالحة

الإحباط فى عرف المتكلمين عبارة عن بطلان الحسنة، وعدم ترتب مايتوقع منها عليها، ويقابله التفكير وهو إسقاط السيئة بعدم جريان مقتضاها عليها فهو فى المعصية نقيض الإحباط فى الطاعة، والمعروف عن الإماميّة والأشاعرة هو أنّه لاتحابط بين المعاصى والطاعات والثواب والعقاب، والمعروف من المعتزلة هو التحاط(۱)، ثمّ إنهم اختلفوا فى كيفيته فمنهم من قال :من أنّ الإساءة الكثيرة تسقط الحسنات القليلة وتمحوها بالكلية من دون أنّ يكون لها تأثير فى تقليل الإساءة وهو المحكى عن أبى على الجبائى. ومنهم من قال: بأنّ الإحسان القليل يسقط بالإساءة الكثيرة ولكنه يقلل فى تأثير الإساءة فينقص الإحسان من الإساءة فيجرى العبد بالمقدار الباقى بعد التنقيص، وهو المنسوب إلى أبى هاشم. ومنهم من قال :إنّ الإساءة المتأخرة تحبط جميع الطاعات وإنّ كانت الإساءة أقل منها، حتى قيل :إنّ الجمهور من المعتزلة ذهبوا إلى أنّ الكبيرة الواحدة، تحبط ثواب ــــــــــــــــ ۱ . المفيد: أوائل المقالات: ۵۷. وسيوافيك نصوص المعتزلة فى محلها.

( ۲۰۳ )

جميع العبادات (۱) هذا على قول المعتزلة. وأمّا على قول نفاة الإحباط فالمطيع والعاصى يستحق الثواب والعقاب معاً فيعاقب مدّة ثم يخرج من النار فيثاب بالجنّة. نعم، ثبت الإحباط فى موارد نادرة، كالإرتداد بعد الإسلام، والشرك المقارن للعمل، والصدّ عن سبيل الله، ومجادلة الرسول ومشاقته، وقتل الأنبياء، وقتل الآمرين بالقسط، وإساءة الأدب مع النبى، والنفاق، وغير ذلك ممّا شرحناه فى الإلهيات (۲). ۳ـ خلود مرتكب الكبيرة فى النار

اتّفقت الإماميّة على أنّ الوعيد بالخلود فى النار متوجّه إلى الكفّار خاصّة دون مرتكبى الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالى والإقرار بفرائضه من أهل الصلات، و وافقهم على هذا القول كافة المرجئة سوى محمد بن شبيب وأصحاب الحديث قاطبة، وأجمعت المعتزلة

على خلاف ذلک، وزعموا أنّ الوعيد بالخلود فى النار عامّ فى الكفار و جميع فساد أهل الصلاة . ويظهر من العلاّمة الحلى أنّ الخلود ليس هو مذهب جميع المعتزلة حيث قال :أجمع المسلمون كافة على أنّ عذاب الكافر مؤبّد لا ينقطع، وأمّا أصحاب الكبائر من المسلمين، فالوعيدية على أنّه كذلک. وذهبت الإماميّة وطائفة كثيرة من المعتزلة والأشاعره إلى أنّ عذاب منقطع (۳). والظاهر من القاضى عبد الجبار هو الخلود، واستدل بقوله سبحانه: (وَ مَنْ يَعْصِ اللّهَ ورسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا) (النساء/۱۴). فالله تعالى ـــــــــــــ ۱ . التفتازانى: شرح المقاصد ۲: ۲۳۲، القاضى عبدالجبار: شرح الاُصول الخمسة: ۶۲۵. ۲ . حسن مكى العاملى: الإلهيات ۱: ۸۷۰ ـ ۸۷۴. ۳ . العلامة الحلى: كشف المراد:۲۶۵.

( ۲۰۴ )

أخير أنّ العصاة يعذّبون بالنار ويخلدون فيها، والعاصى اسم يتناول الفاسق والكافر جميعاً فيجب حمله عليها لأنّه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينة فلمّا لم يبيّنه دلّ على ما ذكرناه. فإن قيل: إنّماأراد الله تعالى بالآية الكافر دون الفاسق، ألاترى إلى قوله تعالى: (وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ) وذلک لايصيّر إلّافى الكفرة إلّافالفاسق لابتعدى حدود الله تعالى أجمع. ثم أجاب عنه فلاحظ كلامه(۱) ۴ ـ لزوم العمل بالوعيد وعدمه

المشهور عن المعتزلة أنّهم لا يجوّزون العفو عن المسىء لاستلزامه الخلف، وأنّه يجب العمل بالوعيد كالعمل بالوعيد، والظاهر من القاضى أنها نظرية البغدادين من المعتزلة قال: اعلم أنّ البغدادية من أصحابنا أوجبت على الله أنّ يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محال، وقالت: لا يجوز أنّ يعفو عنهم، فصار العقاب عندهم أعلى حالاً ـ فى الوجوب من الثواب، فإن الثواب عندهم لا يجب إلا من حيث الجود، وليس هذا قولهم فى العقاب فإنّه يجب فعله بكل حال (۲). وذهبت الإماميّة إلى جواز العفو عن المسىء إذا مات بلاتوبة، واستدل الشريف المرتضى بقوله سبحانه:(وَيَسْتَعْجِلُونَکَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الحَسَنَةِ وَ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبِلهِمُ المَثُلتُ وَإِنَّ رَبَّکَ لَذُو مَغْفِرَةٍ للنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّکَ لَشَدِيدُ العِقَابِ) (الرعد /۶).وقال: فى هذه الآية دلالة على جواز المغفرة للمذنبين من أهل القبلة لإنّه سبحانه دلّنا على أنّه يغفر لهم مع كونهم ظالمين لأنّ قوله:(على ظلمهم) جملة حالية إشارة إلى الحال الّتى يكونون عليها ظالمين، ويجرى ذلک مجرى قول القائل: ـــــــــــــ ۱ . القاضى عبدالجبار: شرح الاُصول الخمسة: ۶۷۵. ۲ . القاضى عبدالجبار: شرح الاُصول الخمسة:۶۴۴.

( ۲۰۵ )

«أنا أودّ فلانا على غدره (و) وأصله على هجره» (۱). وقد أوضحنا الحال فى دلالة الآية وأجبنا عن إشكال القاضى على دلالتها فى الإلهيات (۲). ۵ ـ الشفاعة حطّ الذنوب أوترفيع الدرجة :

لما ذهبت المعتزلة إلى خلود مرتكب الكبيرة فى النار، وإلى لزوم العمل بالوعيد، ورأت أنّ آيات الشفاعة الفسّاق الّذين ماتوا على الفسوق ولم يتوبوا تتنزّل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغير وترصّد للآخر حتى يقتله، فكما أنّ ذلک يقبح فكذلک هاهنا(۳). فالشفاعة عندهم عبارة عن ترفيع الدرجة، فخصوها بالتائبين من المؤمنين وصار أثرها عندهم ترفيع المقام لا الإنقاذ من العذاب أو الخروج منه، قال القاضى: إنّ فائدة الشفاعة رفع مرتبة الشفيع والدلالة على منزلة من المشفوع (۴). وأمّا عند الشيعة الإماميّة فهو عبارة عن إسقاط العذاب، قال الشيخ المفيد: اتفقت الإماميّة على أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)يشفع يوم القيامة لجماعة من مرتكبى الكبائر من اُمته، وأنّ أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ يشفع فى أصحاب الذنوب من شيعته وأنّ أئمة آل محمد(صلى الله عليه وآله وسلم)يشفعون كذلک وينجى الله بشفاعتهم كثيراً من الخاطئين، و وافقهم على شفاعة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)المرجئة سوى ابن شبيب وجماعة من أصحاب الحديث، وأجمعت المعتزلة على خلاف وزعمت أنّ شفاعة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)للمطيعين دون العاصين ـــــــــــــ ۱ . الطبرسى ۳: ۲۸۷. ۲ . حسن مكى العاملى: الإلهيات ۱: ۹۱۰. ۳ . القاضى عبدالجبار: شرح الاُصول الخمسة :۶۸۸. ۴ . القاضى عبدالجبار: شرح الاُصول الخمسة: ۶۸۹.

( ۲۰۶ )

وأنّه لايشفع فى مستحقى العقاب من الخلق أجمعين (۱). ۶ ـ مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر

إنّ مقترف الكبيرة عند الشيعة والأشاعرة مؤمن فاسق خرج عن طاعة الله. وهو عند الخوارج، كافر كفر ملة عند جميع فرقهم إلاّ الأباضية فهو عند كافر كفر النعمة، وأمّا المعتزلة فهو عندهم فى منزلة بين المنزلتين قال القاضى: إنّ صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين لايكون اسمه اسم الكافر، ولا اسم المؤمن فلا يكون حكمه حكم الكافر ولاحكم المؤمن بل يفرد له حكم ثالث. وهذا الحكم الّذى ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، قال صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان (۲). وهذا أحد الأُصول الخمسة الّتى عليها يدور رمى الاعتزال ومن أنكر واحداً منها فليس بمعتزلى(۳). ۷ ـ النسخ جائزٌ ممتنع عند المعتزلة

اتفق المسلمون على جواز النسخ خلافاً لليهود، واختلفوا فى البداء، ذهبت الشيعة إلى إمكانه و وقوعه، خلافاً لغيرهم فقالوا بالامتناع . ثم إنّ الّذى صار سبباً للتفريق عند القاضى هو أنّه اشترط فى النسخ أُموراً أهمها: أنّ النسخ لايتعلّق بعين ما كان ثابتاً، بل يتعلّق بمثل ما كان ثابتاً أشار إليها بقوله : النسخ إزالة مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية، بدليل آخر شرعى على وجه لولاه لثبت، ولم يزل مع تراخيه عنه. ــــــــــــ ۱ . المفيد: أوئل المقالات: ۱۴ ـ ۱۵. ۲ . القاضى عبدالجبار: شرح الأُصول الخمسة: ۶۹۷. ۳ . الخياط: الانصار / ۱۲۶، ومروج الذهب ۳ / ۲۲۲.

( ۲۰۷ )

قال: فاعتبرنا أنّ يكون إزالة مثل الحكم الثابت لأنه لو زال عين ما كان ثابتاً من قبل لم يكن نسخاً بل كان نقضاً، وهذا بخلاف البداء فإنه يتعلّق بعين ما كان ثابتاً. ومثاله أنّ يقول أحدنا لغلامه: إذا زالت الشمس و دخلت السوق فاشتر اللحم. ثم يقول له: إذا زالت الشمس ودخلت السوق فلا تشتر اللحم، وهذا هو البدء وإنما سمى به لأنه يقتضى أنّه قد ظهر له من حال اشتراء اللحم ما كان خايفاً عليه كم قبل (۱). وقال أيضاً: الّذى يدل على البداء، أنّ يأمر الله جلّ وعزّ بنفس مانهى عنه فى وقت واحد على وجه واحد وهذا محال لانجيزه البتة (۲). نحن لانحوم حول البداء وما هو الفرق بينه وبين النسخ، فقد أشبعنا الكلام فيه فى نحوثنا الكلامية(۳).غير أنّ الّذى يتوجّه على كلام القاضى أنّ ما أحاله هو أيضاً من أقسام النسج لا من أقسام البداء المصطلح فإنه على قسمين: ۱ـ النسخ بعد حضور وقت العمل . ۲ـ النسخ قبل حضور وقت العمل. والّذى أحاله هو القسم الثانى، وأمّا الوجه الّذى اعتمد عليه فموهون بأنه ربّما تترتّب المصلحة على نفس إنشاء الحكم وإنّ لم يكن العمل به مراداً جدياً كما هو الحال فى أمر إبراهيم بذبح ولده، والأوامر الامتحانية كلها من هذا القبيل فإذا شوهد من الإنسان القيام بمقدّمات الواجب، ينسخ الحكم، وعلى كل تقدير فما سماه بداء، ليس هو محل النزاع بين الإماميّة وغيرهم. والبداء عندهم عبارة عن تغيير المصير الأعمال الصالحة أو الطاعة وهو شىء ــــــــــــ ۱ . القاضى عبدالجبار: شرح الأُصول الخمسة: ص ۵۸۴، ۵۸۵. ۲ . رسائل العدل والتوحيد ۱، رسالة القاضى عبد الجبار / ۲۴۱. ۳ . لاحظ الالهيات :ج ۱،ص ۵۶۵.

( ۲۰۸ )

اتفق عليه المسلمون، ورد به النص فى القرآن و النسنة. هذه هى حقيقة البداء فى عالم الثبوت، وله أثر فى عالم الإثبات وهو أنّه ربّما يقف النبى على مقتضى المصير ولايقف على مايغيره، فيخير به على حسب العلم بالمقتضى ولكن لا يتحقّق لأجلّ تحقّق ما يغيّره، فيقال هنا: بدا لله والمقصود بداء من الله للعباد كما هو الحال فى إخبار يونس عن تعذيب القوم وغير ذلك، وقد وردت جملة «بدا لله» فى صحيح البخارى (۱). قال الشيخ المفيد: أقول فى معنى البداء ما يقوله المسلمون بأجمعهم فى النسخ وأمثاله من الإفقار بعد الإغناء، والأمراض بعد الإعفاء وما يذهب إليه أهل العدل خاصّة من الزيادة فى الآجال والأرزاق والنقصان منها بالأعمال وأمّا إطلاق لفظ البداء، فإنّما صرت إليه لأجلّ السمع الوارد عن الوسائط بين العباد وبين الله ـ عزّ وجلّ ـ وليس بينى وبين كافة المسلمين فى هذا الباب

خلاف، وإنّما خالف من خالفهم فى اللفظ دون ما سواه (۲). وهذا يعرب عن أنّ القوم لم يقفوا على مصطلح الإماميّة فى البداء وإلاّ لأصفقوا على جوازه. ۸ ـ الواسطة بين الوجود والعدم

اتفق المفكرون من الفلاسفة و المتكلمين على أنه لاواسطة بين الوجود والعدم كما لا واسطة بين الموجود والعدم، وإنّ الماهيات قبل اتصفاها بالوجود معدومات حقيقة، غير أنّ المعتزلة ذهبت إلى انها فى حال العدم غير موجود ولا معدوم، بل متوسط بينهما و هذا هو العروف منهم بالقول بألأحوال . قال الشيخ المفيد: المعدوم هو المنفى العين، الخارج عن صفحة الموجود، ولا ـــــــــــــــ ۱ . البخارى: الصحيح ۴ / ۱۷۲ باب حديث «أبرص وأعمى وأاقرع فى بنى إسرائيل». ۲ . المفيد: أوائل المقالات، ص ۵۳ .

( ۲۰۹ )

أقول: إنّه جسم ولاجوهر ولا عرض، ولا شىء على الحقيقة، وإنّ سميته بشىء من هذه الأسماء، فإنما تسميه به مجازا وهذا مذهب جماعة من بغدادية المعتزلة وأصحاب المخلوق )كذا(، والبلخى يزعم أنّه شىء ولا يسميه بجسم ولا جوهر ولا عرض، والجبائى وابنه يزرعان أنّ المعدوم شىء وجوهر وعرض، والخياط يزعم أنّه شىء وعرض وجسم (۱). وبما أنّه المسألة واضحة جداً لانحوم حولها. ۹ ـ التوفيض فى الأفعال

ذهبت المعتزلة الا من شذ كالنجار و أبى الحسين البصرى (۲)إلى أنّ أفعال العباد واقعة بقدرتهم وحدها على سبيل الاستقلال ايجاب (۳) بل باختيار . قال القاضى: أفعل العباد لايجوز أنّ توصف بأنها من الله تعالى ومن عنده و من قبله ۰۰۰(۴). قال السيد الشريف إنّ المعتزلة اسدلوا بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد وهو أنّه لو لا ـ استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار، لبطل التكليف وبطل التأديب الّذى ورد به الشرع وارتفع المدح والذم إذليس للفعل استناد إلى العبد أصلا، ولم يبق للبعثة فائدة لأن العباد ليسوا موحدين أفعالهم، فمن أين لهم استحقاق الثواب والعقاب (۵). ـــــــــــــــ ۱ . المفيد: أوائل المقالات / ۷۹. ۲ . لاحظ حاشية شرح المواقف لعبد الحليم السيالكوتى، ج ۲، ص ۱۵۶. ۳ . ولعل قولهم بلا ـ إيجاد اشارة إلى أنّ حال الصدور لايتصف بالوجوب أيضاً. والقاعدة الفلسفية «الشىء مالم يجب لم يوجد» غير مقبولة عندهم . ۴ . القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ۷۷۸، وفى ذيله ما ربّما يوهم خلاف ما هو المشهور غنهم . ۵ . السيد الشريف الجرجانى (ت ۸۸۶): شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۵۶.

( ۲۱۰ )

ثم إنّ نظريتهم فى استقلال العبد فى الفعل مبنية على مسألة فليسفسة وهو أنّ حاجة الممكن إلى العلّة تنصر فى حدوثه، لافيه وفى بقائه، وعلى ضوء ذلك قالوا با ستقلال العبد فى مقام الإيجاد. والمبنى والبناء كلاهما باطلان. أما الافتقار حدوثاً فقط، فهو لا يجتمع مع كون الإمكان من لوازم الماهية وهى محفوظة حدوثاً وبقاء، فكيف يجوز الغناء عن الفاعل بقاء. قال الحكيم الشيخ محمد حسين الإصفهانى: والافتقار لازم الإمكان * من دون حاجة إلى البرهان لافرق مابين الحدوث والبقاء * فى لازم الذات ولن يفترقا هذا كله حول المبنى فى التخلص عن الجبر استناد الفعل إلى الفاعل والخالق معاً، لكن يكون قدرة المخلوق فى طول قدرة الخلق، ومنشعبة عنها، وهذا يكفى فى الاستناد وصحة الامر والنهى والتأديب والتثويب، فالجبر والتوفيض باطلان، والامر بين الامرين هو الحق الصراح، وقد تواتر عن أئمة أهل البيت قولهم :لاـجبر وتفويض لكن أمر بين الأمرين (۱). ثم إنّ الدافع إلى القول بالتفويض هو صيانة عدله سبحانه فزعموا أنّ الصيانه لها رهن ما ذهبت إليه الإماميّة، ثم انهم و إنّ نزهوا العبد عن الظلم ولكن صورواله شريكا فى الايجاد، ولأجل ذلك قال الامام الرضا ـ عليه السلام: «مساكين القدرية أرادوا أنّ يصفوا الله ـ عزّ وجلّ ـ بعدله، فأخرجوه من قدرته وسلطانه (۲). ـــــــــــــــ ۱ . الصدق: التوحيث ۸، ولاحظ الأحاديث الاُخرى . ۲ . نفس المصدر، ص ۵۴، الحديث ۹۳.

( ۲۱۱ ) ۱۰ ـ قبول التوبة واجب على الله أو تفضّل منه ؟ اتفق المسلمون على أنّ التوبة تسقط العقاب، وإنّما الخلاف فى أنّه هل يجب على الله قبولها فلو عاقب بعد التوبة كان ظالماً أو هو تفضل منه سبحانه ؟فالمعتزلة على الأوّل، والأشاعره والإماميّة على الثانى(۱).

قال المفيد: «اتفقت الإماميّة على أنّ قول التوبة بفضل من الله عزّ وجلّ، وليس بواجب فى العقول اسقاطها لما سلف من استحقاق

العقاب، ولولا أنّ السمع ورد بإسقاطها لجاز فى العقول بقاء التائبين على شرط الإستحقاق، و وافقهم على ذلك أصحاب الحديث، وأجمعت المعتزلة على خلافهم و زعموا أنّ التوبة مسقطة لما سلف من العقاب على الواجب (۲). و لقد أحسن ـ قدّس الله سره ـ حيث جعل محور المسألة قبول التوبة وعدمه بما هو هو لابلحاظ آخر كما فى صورة الأخبار بقبول التوبة قال سبحانه:(يَقْبَلُ التَّوبَةَ عَنْ عِبَادِهِ) (التوبة / ۱۰۴). إذ عندئذ يجب قبول التوبة عقلاً ـ وإلالزم الخلف فى الوعد. قال الطبرسى فى تفسير قوله سبحانه:(إلاّ ـ الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فأُولئكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَ أَنَا التَّوّابُ الرَّحِيمُ) ( البقوة / ۱۶۰). وصفحه بالرحيم عقيب التوّاب يدل على أنّ إسقاط العقاب بعد التوبة تفضل منه سبحانه ورحمة من جهته، على ما قاله أصحابنا، وأنّه غير واجب عقلاً على خلاف ماذهب إليه المعتزلة (۳). ومن أراد أنّ يقف على دلائل المعتزلة فى المقام فليرجع إلى كشف المراد شرح المقاصد. ـــــــــــــــــ ۱ . لاحظ: التفتازانى: شرح المقاصد، ج ۲، ۲۴۲، العلامة الحلّى: كشف المراد، ص ۲۶۸، القاضى عبدالجبار: شرح الاُصول الخمسة، ص ۷۹۸ . ۲ . المفيد: أوئل المقالات ص ۱۵. ۳ . الطبرسى: ومجمع البيان ۱ / ۲۴۲.

( ۲۱۲ ) ۱۱ ـ عصمة الأنبياء قبل البعثة و بعدها اتفقت الإمامية على أنّ جميع أنبياء الله ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ معصومون من الكبائر قبل النبوة وبعدها، وممّا يستخف فاعله من الصغائر وأما ماكان من صغير لا يستخف فاعله فجائز و قوعة منهم قبل النبوة وعلى غير تعمد وممتنع منهم بعدها، على كل حال هذا مذهب جمهور الإمامية والمعتزلة بأسرها تخالف فيه (۱).

والمقول عن أبى على الجبائى التفصيل فى الكبائر بين قبل البعثة وبعدها فيجوز فى الأول دون الثانى، والمختار عند القاضى فى الكبائر عدم الجواز مطلقاً وأمّا المفرات فاتفقوا على عدم جواز(۲). ۱۲ـ وجوب الأمر بالمعروف عقلاًوعدمه

اتفقت الاُمّة على و جوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بلا ـ استثناء غير أنهم اختلفوا فى وجوبه عقلاً ـ وسمعاً، أو سمعاً فقط، فالمعتزلة على الأوّل والاماميّة على الثانى . قال المفيد: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر باللسان فرض على الكفاية بشرط الحاجة إليه لقيام الحجة على من لايعلم لديه إلأبذكره أو حصول العلم بالمصلحة به أو غلبه الظن وبذلك (۳). ثم إنّ المحقق الطوسى ذكر فى متن التريد دلائل العتزلة على وجوبهما عقلاً، ثم عقب عليها بنقد وتحليل (۴). ـــــــــــــــــ ۱ . المفيد: أوائل المقالات / ۳۰. ۲ . القاضى عبدالجبار :شرح الاُصول الخمسة: ۵۷۳. ۳ . المفيد: أوائل المقالات / ۹۸، وبذلك يظهر وهن ما ذكره القاضى فى شرح الاُصول الخمسة من نسبة عدم الوجوب على الإطلاق إلى الإماميّة لاحظ ص ۷۴۱. ۴ . العلامة الحلّى: المراد / ۲۷۱ طبع صيدا.

( ۲۱۳ ) ۱۳ ـ آباء رسول الله كلهم موحّدون اتفقت الإماميّة على أنّ آباء رسول الله من لدن آدم إلى عبد الله بن عبد المطلب مؤمنون بالله عزّ وجلّ ـ موحّدون له، وخالفهم على هذا القول جميع الفرق (۱). ۱۴ ـ تفضيل الأنبياء على الملائكة

اتفقت الإماميّة على ذلك أنّ أنبياء الله عزّ وجلّ ورسله من البشر أفضل من الملائكة و وافقهم على ذلك أصحاب الحديث، وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك و زعم الجمهور منهم أنّ الملائكة أفضل من الأنبياء والرسول (۲). ۱۵ـ الرجعة: إمكانها و وقوعها قضية الرجعة الّتى تحدثت عنها بعض الآيات القرآنية و الأحاديث المروية عن أهل بيت الرسالة ممّا تعتقد به الشيعة من بين الامة الإسلاميّة قال الشيخ المفيد: إنّ الله يحشر قوماً من اُمّةُ محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)بعد موتهم قبل يوم القيامة وهذا مذهب

يختص به آله محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) والقرآن شاهد به (۳). وخالفت المعتزلة والأشاعرة وأهل الحديث فى ذلك. ۱۶ـ الجنّة والنار مخلوقتان أو لا؟

إنّ الله سبحانه وعد المتقين بالجنّة أو عد العصاة بالنار فهل هما مخلوقتان أو لا؟ والمسألة نقلية محضة فالإماميّة إلاّمن شذ، ذهب إلى أنّ الجنّة والنار فى هذا الوقت مخلوقتان قال الشيخ المفيد: وبذلك جاءت الأخبار وعليه إجماع أهل الشرع ـــــــــــــــــ ۱ . المفيد: أوائل المقالات، ص ۱۲. ۲ . المفيد: أوائل المقالات، ص ۱۶. ۳ . المجلسى: البحار شرح ۵۳ / ۳۶، نقلاالمسائل السروية للشيخ المفيد.

( ۲۱۴ )

والآثار(۱). وقال التفتازانى: «جمهور المسلمين على أنّ الجنّة والنار مخلوقتان الآن خلافاً لأبى هاشم والقاضى عبدالجبار ومن يجرى مجراهما من المعتزلة حيث زعموا أنهما إنما يخلقان يوم الجزاء »(۲). والظاهر من السيد الرضى من الشيعة (۳۵۹ ـ ۴۰۶) أنهما غير مخلوقتين الآن حيث قال: الصحيح أنهما إنما تخلقان بعده (۳). ۱۷ـ تأويل النصوص اعتماداً على القواعد العقلية:

إنّ الاصول الخمسة عند المعتزل توصف بالصحة والاتقان على درجة تقدم على النصوص الشرعية الواردة فى القرآن الكريم والسنّة، فقد أعطوا للعقل أكثر ممّا يستحقه، فقالوا: إنّ المراد فى الشفاعة هو ترفيع الدرجة لا رفع العقاب وقس على ذلك سائر تأويلاتهم فى الكتاب والسنّة . إنّ النص الوارد فى القرآن الكريم دليل قطعى لايعادله شىء فعند ذلك تجب تخطئة العقل لاتأويل القرآن، والتعارض بين القطعيين غير معقول، وتأويل النص القطعى كرفضه، نعم لو كان النص ظنى السند أو كان الدليل الشرعى ظنّى الدلالة فللتأويل مجال، هذا وللبحث صلة تطلب فى مجالها. ۱۸ـ الإمامة بالتنصيص أو بالشورى:

اتفقت الإماميّة على أنّ الامامه بالتنصيص خلافاً للأشاعرة والمعتزلة وقالوا ـــــــــــــــ ۱ . المفيد: أوائل المقلات / ۱۰۲ . ۲ . التفتازانى: شرح المقاصد /۲ ۳۱۸ ولاحظ شرح التجريد للقوشجى / ۵۰۷ وعبارة الأخيرين واحدة. ۳ . تارضى: حقائق التأويل ۵ / ۲۴۵ .

( ۲۱۵ )

بالشورى وغيرها، ويتفرع على ذلك أمر آخر وهو: أنّ النبى نص على خليفة بالذات عند الإمامية، وقال الآخرون: سكت وترك الأمر شورى بين المسلمين. قال القاضى عند البحث عن طرق الإمامة (عند المعتزلة): إنها العقد والاختيار (۱). ۱۹ ـ هل يشرط فى الإمام كونه معضوماً

اتقضت الإمامية على أنّ الامام يجب أنّ يكون معصوماً عن الخطأ والمعصية خلافاً للمعتزلة حيث اكتفت أنه يجب أنّ يكون مبرزاً فى العلم مجتهداً ذا ورع شديد، يوثق بقوله ويؤمن منه ويعتمد عليه (۲). قال المفيد: إنّ الئمة القائمين مقام الأنبياء فى تنفيذ الاحكام، وإقامة الحدود، وحفظ الشرائع، وتأديب الأنام، معصومون كعصمة الأنبياء، وانهم لايجوز منهم صغيرة إلأ ما قدّمت ذكر جوازه على الأنبياء، وانه لايجوز منه سهو فى شىء فى الدين و الاينسون شيئاً من الأحكام، و على هذا مذهب سائر الإماميّة إلأمن شذّ منهم وتعلّق بظاهر روايات لها تأويلات على خلاف ظنّه الفاسد فى الباب، والمعتزلة بأسرها تخالف فى ذلك ويجوّزون من الأئمّة وقوع الكبائر والردّه عن إسلام (۳). ۲۰ ـ حكم محارب الإمام على أمير المؤمنين:

اتفقت الإمامية على أنّ الناكثين والقاسطين من أهل البصرة والشام أجمعين كفار ضلاّل ملعونون بحربهم أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ وانّهم بذلك فى النار مخلدون وأجمعيت المعتزلة سوى الغزال منهم وابن باب، والمرجئة والحشوية من أصحاب ـــــــــــــــ ۱ . القاضى عبدالجبار شرح الاُصول الخمسة: ۷۵۳. ۲ . نفس المصدر: ۷۵۴. ۳ . الشيخ المفيد: أوائل المقلات: ۳۵ .

( ۲۱۶ )

الحديث على خلاف ذلك، فزعمت المعتزلة كافّة إلاّ من سمّيناه وجماعة من المرجئة وطائفة من أصحاب الحديث، انّهم فسّاق ليسوا بكفار، وقطعت المعتزلة من بينهم على أنّهم لفسقهم فى النار خالدون (۱). هذه جملة من الاُصول الّتى يختلف فيها المنهجان وبقيت هناك اُصول اُخرى تضاربت فيها آراء الفريقين لم نذكرها روماً للإختصار. ولنعد إلى تحليل سائر الوجوه لمؤلف كتاب المعتزلة. ۲ ـ قال الذّهبى: «وجد الرفض والاعتزال فى زمانه متصادقين مت آخيين»(۲). ۳ ـ وقال المقريزى: «قلّما يوجد معتزلى إلاّ وهو رافضى»(۳). ۴ ـ يقول الشيخ جمال الدين القاسمى الدمشقى (م ۱۳۳۱): «إنّ المعتزلة اليوم كفرقة أهل السنّة والجماعة، من أعظم الفرق رجالاً و أكثرها تابعاً، لأنّ شيعة العراق على الإطلاق معتزلة. وكذلك شيعة الأقطار الهندية و الفارسية و الشامية، ومثلهم الشيعة الزيديّة باليمن»(۴). إنّ هذه الكلمات لا تدلّ على عيلولة الشيعة فى عقائدهم على المعتزلة، فإنّ الشيعة الإماميّة تقتدى فى اُصولها و فروعها بأئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ الّذين جعلهم الرسول الأعظمصلَّى الله عليه و آله و سلَّم عدلاً للقرآن الكريم و قال: «إنّى تارك فيكم

الثقلین کتاب الله وعترتی»، ولا ترجع إلی غیرهما. ولم نر شیعیّاً إمّامیّا أخذ عقیدته من عالم معتزلی. ومع هذین المصدرین الصحیحین لا ـ حاجهٔ للرجوع إلی غیرهما. والمعتزلهٔ کما أقرّ أعلامهم اقتفوا فی التّوحید والعدل أثر خطب الإمام أمیر ـــــــــــــ ۱ . نفس المصدر: ۱۰ . ۲ . میزان الاعتدال: ج ۲ ص ۲۳۵، کما فی «المعتزلهٔ»، ص ۲۱۸. ۳ . الخطط: ج ۴ ص ۱۶۹، کما فی المصدر نفسه، ص ۲۱۸. ۴ . تاریخ الجهمیهٔ والمعتزلهٔ: ص ۴۲، کما فی المصدر نفسه، ص ۲۱۹.

( ۲۱۷ )

المؤمنین ـ علیه السلام ـ وتتلمذوا علی حفیده أبی هاشم ابن محمّد بن الحنفیّهٔ. وما ذکره القاسمی الدمشقی من أنّ شیعهٔ العراق علی الإطلاق معتزلهٔ، صحیحهٔ إنّ أراد أنّ شیعهٔ العراق بل الشیعهٔ فی جمیع الأقطار قائلون بالتوحید والعدل، اقتفاءً لأثر الکتاب والسنّهٔ الصحیحهٔ المرویّهٔ عن أئمّهٔ أهل البیت لا ـ سیّما خطب الإمام علیّ ـ علیه السلام ـ ، کما أنّ المعتزلهٔ أیضاً قائلون بهما مقتفین أثر ما أخذوه من البیت العلوی. نعم إنّ المعتزلهٔ أقرب إلی الشیعهٔ من الحنابلهٔ والأشاعرهٔ، فإنّ ولاء کثیر منهم لأهل البیت لا ینکر، کما أنّ تمسّکهم بالاُصول العقلیهٔ المبرهنهٔ، ورفض الآخرین لها، جعلهم متّحدین فی کثیر من الاُصول مع الشیعهٔ، ومع ذلک فإنّ لجمیع الطّوائف الإسلامیّهٔ، اُصولاً ـ مشترکهٔ، واُصولاً ـ یتمیّز بها بعضهم عن بعض فلکلّ طائفهٔ إسلامیّهٔ مشترکات وممیّزات. رمی الاعتزال بالتشیّع

إنّ من عجائب الدّهر ـ وما عشت أراک الدّهر عجباً ـ رمی المعتزلهٔ بالتشیّع، وتری تلک النسبهٔ فی کتب الأشاعرهٔ والحنابلهٔ، خصوصاً الرجالیّین منهم، فلم تکن الشیعهٔ وحدها متّهمهٔ بالاعتزال، بل صارت المعتزلهٔ متّهمهٔ بنظیرتها، غیر أنّ رمی الشیعهٔ بالاعتزال لایختصّ بقوم دون قوم، حتّی إنّ أصحاب الطبقات من المعتزلهٔ عدّوا أئمّهٔ أهل البیت ـ علیهم السلام ـ وکبار علماء الشیعهٔ من المعتزلهٔ، حتّی قالوا: إنّ الحسن بن موسی النوبختی من المعتزلهٔ، ولم یکتفوا بذلک،بل عدّوا المرتضی والرضی منهم(۱). وقد عرفت مدی صدق هذه النسبهٔ، و أنّ کثیراً من أعلام الشیعهٔ نقدوا کتب المعتزلهٔ، حتّی إنّ الشّیخ المفید نقض کتاب «فضیلهٔ المعتزلهٔ» للجاحظ. إنّما الکلام فی التهمهٔ الاُخری، وهو رمی الاعتزال بالتشیّع، والحقّ أنّه لو فسّر التشیّع بحبّ علیّ وأهل بیته ـ علیهم السلام ـ فأعلام السنّهٔ من الأشاعرهٔ والمعتزلهٔ والحنابلهٔ ـــــــــــــ ۱ . طبقات المعتزلهٔ: أحمد بن یحیی المرتضی، ص ۹ و ۱۵ و ۱۱۷، الطبعهٔ الثانیهٔ (۱۴۰۷).

( ۲۱۸ )

کلّهم شیعهٔ إلّا من له هوی العثمانیّهٔ، الّذین یکثرون من الوقیعهٔ فی علیّ وأولاده ـ علیهم السلام ـ . أمّا لو فسّر بتقدیم علیّ علی سائر الخلفاء فی العلم والزهد و سائر المثل الأخلاقیّهٔ، فمعتزلهٔ بغداد إلّا من شذّ شیعهٔ، فإنّهم و إن اعترفوا بخلافهٔ الخلفاء، لکن یعترفون بفضل علیّ ـ علیه السلام ـ وتقدّمه علی أقرانه، وهذا هو الّذی صار سبباً لجرح کثیر من الرواهٔ العدول، وما ذنبهم إلّا تقدیم علیّ علی غیره فی الفضائل، أخذاً بنصوص الآیات والروایات فی حقّه. نعم، لو فسّر التشیع بالاعتراف بخلافهٔ علیّ بتنصیب من النّبی صلّی الله علیه و آله و سلّم وأمر منه سبحانه فالشیعهٔ تنحصر بمن یعتقد بهذا المبدأ، والمعتزلهٔ کلّهم یخالفون ولا یعترفون به. والّذی أوقع جمعاً من مؤلّفی المقالات فی الوهم الأوّل هوالتقاء التشیّع مع الاعتزال فی بعض المواضع والنقاط کالتوحید والعدل، ولو صار ذلک سبباً لرمی الشیعهٔ بالاعتزال، صحّ عدّ الأشاعرهٔ منهم لالتقائهم معهم فی عدّهٔ من الاُصول. وأمّا الّذی أوقعهم فی الوهم الثّانی هو انحیازهم إلی علیّ فی کثیر من المبادئ خصوصاً التوحید والعدل. وعلی أیّ تقدیر، فلفظ التشیع قد تطوّر من جههٔ المعنی بعد ما کان معناه فی الیوم الأوّل، بعد رحلهٔ الرسول، هو من شایع علیّاً دون غیره، وقال بخلافته دون سائر الخلفاء، فأطلق علی من أحبّ علیّاً و أولاده، وناصل العثمانیّهٔ و أهوائها، وعلی من قدّم علیّاً فی الفضائل والمناقب، لا فی الخلافهٔ، فلأجلّ هذا التطوّر فربّما یشتبه المراد منه فی کلمات الرّجالیین و أصحاب المقالات، وربّما تعدّ اُناس شیعهٔ بالمعنی الأوّل، مع أنّهم شیعهٔ بالمعنیین الأخیرین، فلاحظ، وسیوافیک التوضیح عن البحث عن عقائد الشیعهٔ الزیدیهٔ والاسماعیلیّهٔ و الإمامیّهٔ. «رزقهم الله توحید الکلمهٔ کما رزقهم کلمهٔ التوحید» «وبنی

الإسلام على دعامتين» «كلمة التوحيد، وتوحيد الكلمة»

## الفصل الرابع

الفصل الرابع أئمّة المعتزلة

دلّت النّصوص التأريخيّة على أنّ «واصل بن عطاء» هو المؤسّس الأوّل لمنهج الاعتزال، وقد طرح اُصولاً نضجت و تكاملت بأيدى تلامذته و مقتفى منهجه عبر العصور والقرون. ومن أراد أنّ يكتب تأريخ المعتزلة و طبقاتهم، فعليه أنّ يجعل «واصلاً» رأس مخروط الاعتزال إلى أنّ يصل بالتدريج إلى قاعدته. وأمّا من تقدّم عليه من الصحابة و التابعين حتّى القدريّة المتبلورة فى «معبد الجهنى» و «غيلان الدمشقى» وغيرهم...فلا يمتّون للاعتزال بصلة، و إنّ اتّفقوا مع المعتزلة فى القول بالتوحيد والعدل، وحريّة الإنسان و استطاعته على الفعل والترك. وذلك لأنّ التوحيد والعدل، كان شعار المسلمين من عصر النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم إلى الزمان الّذى طلع فيه منهج الإعتزال، كما أنّ القول بالحريّة و استطاعة الإنسان على أحد الطّرفين قول بأمر فطرى جبل عليه الإنسان طوال القرون والأدوار قبل الإسلام و بعده، فلا يعدّ الاعتقاد به إحداثاً للمنهج و تأسيساً له. نعم، القول بكون الإنسان مسيّراً لا مخيّراً، و أنّ فاعل الخير والشرّ هو الله سبحانه، و أنّ كلّ إنسان خلق لما قدّر له فى علمه الأزلى، و أنّ التقدير كاله، لا يتغيّر حكمه وقضاؤه، إحداث منهج جديد رغم أنّ العقلاء و نصوص الكتّاب على خلافه فى جميع ( ۲۲۰ )

الأدوار. وعلى ضوء هذا، فلا يصحّ عدّ كلّ من قال بواحد من هذه الاُصول سلفاً للاعتزال، وشيخاً للمعتزلة، و إنّ اتّفق معهم فيها. وعلى هذا الخطّ الّذى رسمناه مشى أبو القاسم البلخى (م ۳۱۷) فى كتابه «مقالات الإسلاميين ـ باب ذكر المعتزلة» فابتدأ فى ذكر طبقاتهم بـ «واصل بن عطاء» و «عمروبن عبيد» وانتهى إلى أعلامهم فى عصره وقال: «وفى زماننا هذا شيخنا أبوالحسين الخيّاط عبدالرحيم بن محمّد (م ۳۱۱) و أحمد بن الشنطوى»(۱). نعم، خالفه القاضى عبدالجبّار (م ۴۱۵)فعدّ للمعتزلة طبقات قبل واصل، فعدّ الخلفاء من الطّبقة الاُولى، والحسن والحسين ـ عليهما السلام ـ ومحمّد (بن الحنفيّة) بن علىّ من الطبقة الثانية، وأبا هاشم عبدالله بن محمّد (بن الحنفيّة) بن علىّ و أخاه الحسن بن محمّد والحسن البصرى وابن سيرين ومن فى طبقتهم ممّن حكى العدل عنه من الطّبقة الثالثة، وعدّ غيلان بن مسلم و واصل بن عطاء و عمرو بن عبيد من الطبقة الرابعة إلى أنّ أنهاهم إلى عشر طبقات(۲). وقد كتب الحاكم الجشمى اليمنى الزيدى (ت۴۱۳ ـ م۴۹۴) ذيلاً ـ له فأضاف إليها طبقتين اُخريين وهو جزء من كتابه «شرح العيون»(۳). وأمّا أحمد بن يحيى بن المرتضى، فقد مشى على ضوء القاضى فأعاد ما ذكره هو وغيره فى باب خاصّ، أسماه «باب ذكر المعتزلة» وهو جزء من كتابه «المنية والأمل» فى شرح كتاب الملل والنحل، وقد طبع منه خصوص ذلك الباب كراراً، فنحن ننقل عن النسخة الّتى حقّقها المستشرق «توما أرنلد» طبع دار صادر بيروت. ــــــــــــــ ۱ . مقالات الاسلاميين: باب ذكر المعتزلة ص ۶۴ ـ ۷۴ وقد طبع من المقالات خصوص هذا الباب بتحقيق فؤاد سيد، ط.تونس. ۲ . فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ۲۱۴ ـ ۳۳۳. ۳ . طبع هذا الجزء مع كتاب فضل الاعتزال بتحقيق فؤاد سيد.

( ۲۲۱ )

ولقد أجاد أبوالحسين الخيّاط، حيث جعل الاعتقاد بالاُصول الخمسة ملاكاً لصدق الاعتزال وكون المعتقد معتزلياً. قال: «الاعتزال قائم على أصول خمسة عامّة، من اعتقد بها جميعاً كان معتزلياً، ومن نقص منها أو زاد عليها ولو أصلًا و احداً لم يستحقّ اسم الاعتزال، وتلك الاُصول مرتّبة حسب أهميتها وهى: ۱ ـ التوحيد، ۲ ـ العدل، ۳ ـ الوعد والوعيد، ۴ ـ المنزلة بين المنزلتين، ۵ ـ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر(۱). إنّ عدّ أمثال الشريف المرتضى من المعتزلة بحجّة قوله بالتوحيد والعدل، يستلزم أنّ يعدّ شيخه كالمفيد و تلميذه كالطوسى منهم. مع أنّ موقف هؤلاء من تلك الطّائفة موقف النقد والردّ. وقد ردّ الشيخ المفيد (م ۴۱۳) فى أكثر كتبه عليهم، لا سيّما فى كتابه «أوائل المقالات» كما نقد الشريف المرتضى (م ۴۳۶) خصوص الجزء العشرين من «المغنى» للقاضى عبد الجبّار

وأسماه «الشّافى» واختصره تلميذه شيخ الطّائفة الطوسى (م ۴۶۰) وأسماه «تلخيص الشافى» وقد انتشر الجميع بطباعة قديمة و حديثة، ومن طالع تلك الكتب يقف على أنّ موقف الشيعة الإماميّة من المعتزلة موقف الموافقة فى بعض الاُصول والمخالفة فى البعض الآخر، كشأنهم مع الأشاعرة وغيرهم من الطّوائف الإسلاميّة. والعجب أنّ أكثر من كتب عن المعتزلة من المتأخّرين اشتبه عليهم الأمر، وربّما عدّوا أعلام الإماميّة من مشايخ الاعتزال و روّاد منهجه، والشيعة الإماميّة بفضل علوم أئمّتهم ونصوص رواياتهم فى غنى عن كلّ منهج لا ـ يمتّ بالكتاب والعترة (أعداله وقرنائه) بصلة. وهذا الفصل الّذى نقدّمه للقرّاء يختص بتعريف أئمّة المعتزلة و مشايخهم الكبار، الّذين نضج المذهب بأفكارهم و آرائهم و وصل إلى القمّة فى الكمال. وأمّا أعلام الطّائفة الّذين كان لهم دور فى تبنّى هذا الخطّ من دون أنّ يتركوا أثراً ــــــــــــــــ ١ . الانتصار: ص ۵، ومقالات الاسلاميين للأشعرى: ج ۱، ص ۲۷۸.

( ۲۲۲ )

يستحقّ الذّكر، فى الأصول الخمسة نذكرهم فى فصل لاحق حتّى تتميّزالطّافتان. نعم، انطفأء دعوة الاعتزال وضعفت شوكتهم بعد سادس القرون أو سابعها، فلا تسمع لهم ذكراً فى الأجيال اللاّحقة فلا إمام ولا علم ولا فقد انقرضوا بسيف السلطة و قسوة الحنابلة والأشاعرة، وتركوا آثاراً وكتباً عبث بها الزمان، فلم يبق إلاّ النّزر اليسير. ولكن آثارهم ۰۰۰ إنّ آثارنا تدلّ علينا * فانظروا بعدنا إلى الآثار ۱ ـ واصل بن عطاء (ت ۸۰ ـ م ۱۳۱ )

أبو حذيفة واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال، المعروف بالغزّال. يقول ابن خلّكان: «كان واصل أحد الأعاجيب ذلك أنّه كان ألثغ، قبح اللثغة فى الرّاء فكان يخلّص كلامه من الرّاء ولا ـ يُفطَن لذلك، لاقتداره على الكلام وسهولة ألفاظه، ففى ذلك يقول أبو الطروق يمدحه بإطالة الخطب واجتنابه الرّاء على كثرة تردّدها فى الكلام حتّى كأنها ليست فيه عليم بإبدال الحروف وقامع * لكلّ خطيب يغلب الحقّ باطله وقال الآخر: ويجعل البرّ قمحاً فى تصرّفه * وخالف الرّاء حتّى احتال للشعر ولم يطق مطراً والقول يعجله * فعاذ بالغيث اشفاقاً من المطر قد ذكر عنده بشّر بن برد (المتّهم بالزندقة) فقال: «أما لهذا الأعمى المكنّى بأبى معاذ من يقتله؟ أما والله لولا أنّ الغيلة خلق من أخلاق الغالية لبعثت إليه من يبعج بطنه على مضجعه، ثمّ لا ـ يكون إلاّ ـ سذوسياً أو عقيليّاً» فلاحظ أنّه قال: «هذا الأعمى» ولم يقل: بشّار ولا ابن برد، ولا الضرير. وقال: «من أخلاق الغالية» ولم يقل: المغيرية ولا المنصوريه، وقال: «لبعثت» ولم يقل: لأرسلت، وقال: «على مضجعه» ولم يقل: على مرقده ولا على فراشه، وقال: «يبعج» ولمق يقل: يبقر (۱) يقول ابن العماد الحنبلى: «كان واصل ألثغ يبدل الرّاء غيناً فى كلامه وكان يخلّص كلامه بحيث لا تسمع منه الرّاء حتّى يظنّ خواصّ جلسائه أنّه غير ألثغ، حتّى يقال: إنّه دفعت إليه رقعة مضمونها: أمر أمير الاُمراء الكرام أنّ يحفر بئراً على قارعة الطريق، فيشرب منه الصادر والوارد. فقرأ على الفور: حكم حاكم الحكّام الفخام، أنّ ينبش جُبّاً على جادّة الممشى فيسقى منه الصادى والغادى. فغيّر كلّ لفظ برديفه وهذا من عجيب الإقتدار، وقد أشارت الشعراء إلى عدم تكلّمه بالرّاء. من ذلك قول بعضهم: ــــــــــــــــ ۱ . وفيات الأعيان: ج ۶ ص ۸ وأمالى المرتضى: ج ۱ ص ۱۳۹ ـ ۱۴۰.

( ۲۲۳ )

نعم تجنّب لا ـ يوم العطاء كما * تجنّب ابن عطاء لفظة الرّاء(۱) وقد كانت بينه وبين بشّار بن برد قبل اظهاره ما يخالف عقيدة واصل أواصر الصداقة وقد ذكر بشّار خطبته الّتى ألقى فيها الرّاء وقال: تكلّف القول والأقوام قد حلفوا * وحبّروا خطباً ناهيك من خطب وقال مرتجلاً ـ تغلى بداهته * كمرجلّ القين لما حفّ باللهب وجانب الرّاء ولم يشعر به أحد * قبل التصفّح والإغراق فى الطلب ولـمّا تبرّأ منه واصل لما ظهر منه ما لا يرضيه، هجاه بشّار وقال: مالى اُشايع غزّالاً له عنق * كنِقْنِق الدَوّ إنّ ولّى و إنّ مَثلا عنق الزرافة ما بالى و بالكم * تُكفّرون رجالاً كفّروا رجلا(۲) بثّ الدعاة فى البلاد

كان واصل صموداً فى عقيدته، ولـمّا تمكّن من إنفاذ الدعاة إلى الآفاق، فرّق ــــــــــــــــ ۱ . شذرات الذهب: ج ۱ ص ۱۸۲ و ۱۸۳ حوادث عام ۱۳۱ هـ ۲ . المنية والأمل: ص ۱۹ طبع دار صادر.

( ۲۲۴ )

أصحابه فى البلاد حتّى يكونوا دعاة إلى طريقه. فبعث عبدالله بن الحارث إلى المغرب، فأجابه خلق كثير، وبعث إلى خراسان حفص بن سالم، فدخل «ترمذ» ولزم المسجد حتّى اشتهر، ثمّ ناظر جهماً فقطعه، وبعث القاسم إلى اليمن، وبعث أيّوب إلى الجزيرة، وبعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطّويل إلى أرمينية(۱) . يقول صاحب كتاب «المعتزلة»:

«درج أصحاب الواصل و تلاميذه من بعده على هذه الخطة (المناظرة) فى الردّ على المخالفين، فكان عمرو بن عبيد حيث التقى بأحدهم لا يتركه حتّى يناظره. ناظر جريربن حازم الأزدى السمنى فى البصرة وقطعه، واشترك مع واصل بن عطاء فى مناظرة بشاربن برد، وصالح بن عبد القدوس، وكلاهما من الثنوية المعروفين فقطعاهما، وتناظر عمرو بن عبيد مع مجوسى على ظهر سفينة فقطعه المجوسىّ. [كذا] قال له عمرو: لما لا تسلم؟ فقال: لأنّ الله لم يرد إسلامى، فإذا أرادالله إسلامى أسلمت. قال عمرو: إنّ الله تعالى يريد إسلامك ولكنّ الشياطين لا يتركونك. فأجاب المجوسى: فأنا أكون مع الشّريك الأغلب!»(۲) يلاحظ عليه: أنّه كان اللازم على عمرو أنّ يقول: إنّ الله تعالى أراد إسلامك ولكن بحرّية واختيار، لا بإلجاء و اضطرار. فلو أسلمت كان إسلامك على طبق ما يريد، وإنّ كفرت لم يكن كفرك آية غلبتك عليه و قد أوضحنا كيفيّة تعلّق إرادته سبحانه بأفعال العباد. من آرائه و مناظراته

إنّ واصل هو أوّل من أظهر المنزلة بين المنزلتين، لأنّ الناس كانوا فى أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال. كانت الخوارج تسمّيهم بالكفر والشرك. والمرجئة ـــــــــــــــــ ۱ . المنية والأمل: ص ۱۹ ـ ۲۰. ۲ . كتاب المعتزلة: ص ۳۹ ـ ۴۰.

( ۲۲۵ )

تسمّيهم بالإيمان. وكان الحسن و أصحابه يسمّونهم بالنفاق. ۱ ـ رأيه فى مرتكب الكبيرة

ذهب واصل بن عطاء إلى القول بأنّهم فسّاق غير مؤمنين، لا كفّار ولا منافقون. واستدلّ على ذلك بما نقله المرتضى عنه فى أماليه من أنّنا نجد أهل الفرق على اختلافهم يسمّون صاحب الكبيرة فاسقاً، ويختلفون فى ما عدا ذلك من أسمائه، لأنّ الخوارج تسمّيه مشركاً فاسقاً، والشيعة الزيدية تسميه كافر نعمة فاسقاً، والحسن يسمّيه منافقاً فاسقاً، والمرجئة تسميه مؤمناً فاسقاً. فاجتمعوا على تسميته بالفسق. واختلفوا فيما عدا ذلك من أسمائه فالواجب أنّ يسمّى بالاسم الّذى اتّفق عليه وهو الفسق. ولا يسمّى بما عدا ذلك من الأسماء الّتى اختلف فيها. فيكون صاحب الكبيرة فاسقاً، ولا يقال فيه إنّه مؤمن ولا منافق ولا مشرك، ولا كافر نعمة، فهذا أشبه بأهل الدّين(۱). يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره لا يثبت أزيد من أنّ المسلمين اتّفقوا على كون مرتكب الكبيرة فاسقاً ولم يتّفقوا على غيره من سائر الأسماء. لكن عدم اتّفاقهم على شيء منها لا يدلّ على أنّه ليس منها أبداً، كما هو ظاهر قوله «ولا يقال فيه إنّه مؤمن...» فإنّ عدم وجود الإجماع على واحدة من تلك الأسماء لا يلازم عدم وجود دليل آخر على وجود واحد منها فيه. فكان اللاّزم على واصل أنّ يقيم الدّليل على أنّه لا يسمّى بواحد منها. و إلى ما ذكرنا ينظر قول السيّد المرتضى فى أماليه حيث قال: «إنّ الإجماع وإنّ لم يوجد فى تسمية صاحب الكبيرة بالنّفاق، ولا فى غيره من الأسماء، كما وجد فى تسميته بالفسق، ولكنّه غير ممتنع أنّ يسمّى بذلك لدليل غير الإجماع، ووجود الإجماع فى الشيء، وإنّ كان دليلاً على صحّته لكن ليس فقده دليلاً على فساده»(۲). وقد اعترض ابن المرتضى صاحب «المنية و الأمل» على كلام السيّد المرتضى ـــــــــــــــــ ۱ . أمالى المرتضى: ج ۱ ص ۱۶۱. ۲ . أمالى المرتضى: ج ۱ ص ۱۶۷ ولكلامه ذيل فراجع.

( ۲۲۶ )

بكلام واه، يشبه كلام الهازل حيث قال: «يصحّ الاستدلال بالإجماع المركّب و صورته هنا أنّه أجمعوا على تسميته فاسقاً واختلفوا فيما عداه، وهو حكم شرعى فلا يثبت إلاّ بدليل ولا دليل على ما عدا المجمع عليه هيهنا»(۱). يلاحظ عليه: أنّه اشتبه عليه معنى الإجماع المركّب، لأنّ معناه أنّه إذا كانت المسألة بين الأمة ذات قولين ، مثلاًـ قالت طائفة من الفقهاء: الحبوة للولد الأكبر، وقالت الاُخرى: الحبوة لجميع الورثة، فيقال: لاـ يجوز إحداث قول ثالث، أخذاً بالإجماع المركّب، لأنّ الاُمّة اتّفقت على نفى الثّالث. وأين هو فى

المقام؟ إذ لم تتّفق الاُمّة على نفى هذه الأسماء، بل اختلفوا على أقوال، فالرجل غير عارف بمصطلح الاُصوليين فاستعمله فى غير محلّه.

۲ ـ مناظرته مع عمرو فى مرتكب الكبيرة

إنّ عمرو بن عبيد كان من أصحاب الحسن و تلاميذه. فجمع بينه و بين واصل ليناظره فيما أظهر من القول بالمنزلة بين المنزلتين، فلمّا وقفوا على الاجتماع ذكر أنّ واصلاً أقبل ومعه جماعة من أصحابه إلى حلقة الحسن، وفيها عمروبن عبيد جالس. فلمّا نظر إلى واصل وكان فى عنقه طول واعوجاج، قال: أرى عنقاً لا ـ يفلح صاحبها، فسمع ذلك واصل فلمّا سلّم عليه قال له: يابن أخى إنّ من عاب الصنعة عاب الصانع، فقال له عمرو بن عبيد: يا أبا حذيفة قد وعظت فأحسنت ولن أعود إلى مثل الّذى كان منّى. وجلس واصل فى الحلقة وسأل أنّ يكلّم عمراً، فقال واصل لعمرو: لم قلت: إنّ من أتى كبيرة من أهل الصّلاة استحقّ اسم النفاق؟ فقال عمرو: لقول الله تعالى: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَ اُولئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ) (النور/۴) ثمّ قال فى موضع آخر: (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الفَاسِقُونَ)(التوبة/۶۷) فكان كلّ فاسق منافقاً. إذ كانت ألف ولام ____________

۱ . المنية والأمل: ص ۲۴.

( ۲۲۷ )

المعرفة موجودتين فى الفاسق. فقال له واصل: أليس قد وجدت الله تعالى يقول: (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّهُ فَاُولئِكَ هُمُ الظّالِمُونَ) (المائدة/۴۵) وأجمع أهل العلم على أنّ صاحب الكبيرة يستحقّ اسم الظالم، كما يستحق اسم الفاسق، فألاّ كفّرت صاحب الكبيرة من أهل الصلاة بقول الله تعالى: (وَالكَافِرُونَ هُمُ الظّالِمُونَ) (البقرة/۲۵۴) فعرّف بألف و لام التعريف(۱). يلاحظ عليه: أنّ «واصلاً» دفع دليل خصمه بالنقض ولأجل ذلك يقول السيّد المرتضى فى حقّه: «أمّا ما ألزمه واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فسديد لازم» ولكن كان فى وسعه الإجابة عنه بشكل جلّى، وهو أنّ ما استدلّ به «عمرو » من الآيات غير كاف فى إثبات ما يرتئيه. لأنّ آية النور وإنّ حكمت بفسق مرتكب الكبيرة، ولكن آية التوبة لم تحكم بأنّ كلّ فاسق منافق، وإنّما حكم بأنّ كلّ منافق فاسق، وبعبارة واضحة حصرت الآية، المنافقين بالفاسقين ولا العكس. ومن المحتمل أنّ يكون المنافق أخصّ من الفاسق. والفاسق أعمّ منه فيكون استدلاله عقيماً. قال سبحانه: ( إنّ المنافقين هم الفاسقون ) ولم يقل: إنّ الفاسقين هم المنافقون. وبذلك تقف على مغزى ما نقض به واصل دليل عمرو، فإنّه صحيح إذا كان الهدف إفحام الخصم بالجواب النقضى. وأمّا إذا كانت الإجابة على الوجه الحلّى فهى ساقطة جدّاً، لأنّه سبحانه حصر الكافرين فى الظالمين لا ـ العكس. فقال: (والكافرون هم الظالمون) فمن الممكن أنّ يكون كلّ كافر ظالماً ولا العكس. وصاحب الكبيرة وإنّ استحقّ اسم الظالم، كما استحقّ اسم الفاسق، ولكنّه لا ـ يستحقّ اسم الكافر بحجّة أنّه سبحانه قال: (والكافِرونَ هُمُ الظّالمون ) ، و لم يقل: (والظالمون هم الكافرون). ____________ ۱ . أمالى المرتضى: ج ۱ ص ۱۶۶ ولكلامه ذيل لا حاجة لنقله، وربّما أوجد تشويشاً فى الاستدلال وقد نقله ابن المرتضى فى المنية والأمل بصورة واضحة ص ۲۳.

( ۲۲۸ ) ۳ ـ من لطائف تفسيره للقرآن

حكى أنّ واصلاً كان يقول: «أراد الله من العباد أنّ يعرفوه ثمّ يعملوا ثمّ يعلّموا. قال الله تعالى (يا مُوسى إنّى أَنَا اللّهُ) فعرّفه نفسه، ثمّ قال: ( اخلَعْ نَعْلَيْكَ)(طه/۱۲) فبعد أنّ عرّفه نفسه أمره بالعمل قال: والدّليل على ذلك قوله تعالى: (وَالعَصْرِ * إِنَّ الإنْسَانَ لَفِى خُسْرٍ * إلاّ الَّذِينَ آمَنُوا ـ يعنى صدقوا ـ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَواصَوْا بِالحقِّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ ) علموا و عملوا و علّموا(۱). يلاحظ عليه: أنّ الآية الاُولى دلّت على تقدّم العلم على العمل، وأمّا تقدّم العمل على تعليم الغير فهى ساكتة عنها. نعم الآية الثالثة ربّما تكون ظاهرة فيما يدّعيه بحجّة النظم والترتيب فى الذكر، وإنّ كانت واو العاطفة لا تدلّ على الترتيب. ۴ ـ من نوادر حكاياته

روى المبرّد قال : حُدّثتُ أنّ واصل بن عطاء أقبل فى رفقة فأحسّوا بالخوارج، وكانوا قد أشرفوا على العطب. فقال واصل لأهل الرفقة : إنّ هذا ليس من شأنكم فاعتزلوا ودعونى و إيّاهم، فقالوا : شأنك. فقال الخوارج له : ما أنت و أصحابك؟ قال : مشركون مستجيرون ليسمعوا كلام الله، ويقيموا حدوده فقالوا : قد أجرناكم، قال : فعلّمونا أحكامه، فجعلوا يعلّمونه أحكامهم، وجعل يقول : قد قبلت أنا

ومن معى، قـالوا: فـامضوا مصـاحبين فـإنّكم إخوانـنا، قال لهم : ليس ذلك لكم. قال الله تعالى : (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّى يَسْمَعَ كَلامَ اللّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ )(التوبة/۶) فأبلغونا مأمننا فساروا بأجمعهم حتّى بلغوا الأمن(۲). ۵ ـ تهجّده ولقبه بالغزّال ينقل ابن المرتضى عن اُخت «عمرو بن عبيد» ـ وكانت زوجة واصل ـ أنّها قالت ـــــــــــــــ ۱ . أمالى المرتضى ج ۱ ص ۱۶۸. ۲ . المصدر نفسه .

( ۲۲۹ )

: «كان واصل إذا جنّه اللّيل صفّى قدميه يصلّى ولوح ودواة موضوعان، فإذا مرّت به آية فيه حجّة على مخالف، جلس فكتبها ثمّ عاد فى صلاته. ونقل أيضاً: أنّ واصلاً كان يلزم أبا عبدالله الغزّال ـ وكان صديقاً له ـ ليعرف المتعفّفات من النّساء فيجعل صدقته لهنّ وكان يعجبه ذلك، وقال الجاحظ: لم يشكّ أصحابنا أنّ واصلاً لم يقبض ديناراً ولا درهماً، وفى ذلك قال بعضهم فى مرثيته: ولا مسّ ديناراً ولا مسّ درهماً * ولا عرف الثّوب الّذى هو قاطعه(۱) وأمّا مولده فقد اتّفقوا على أنّ ولادته كانت سنة ۸۰ للهجرة فى مدينة الرسولصلّى الله عليه و آله و سلّم وتوفّى عام ۱۳۱ هـ(۲). مؤلّفاته

ذكر ابن النديم فى الفهرست ـ و تبعه ابن خلّكان ـ أنّ لواصل التّصانيف التالية: ۱ ـ كتاب أصناف المرجئة. ۲ ـ كتاب التّوبة. ۳ ـ كتاب المنزلة بين المنزلتين. ۴ ـ كتاب خطبته الّتى أخرج منها الرّاء. وقد نشرت هذه الخطبة عام ۱۹۵۱ فى المجموعة الثانية من نوادر المخطوطات بتحقيق عبدالسلام هارون. ۵ ـ كتاب معانى القرآن. ۶ ـ كتاب الخطب فى التّوحيد والعدل. ومن المحتمل أنّه قام بجمع خطب الإمام علىّ ـ عليه السلام ـ فى التّوحيد والعدل ـــــــــــــــ ۱ . المنية والأمل: ص ۱۸. ۲ . وفيات الأعيان: ج ۶ ص ۱۱، والمنية والأمل: ص ۱۸.

( ۲۳۰ )

فأفرده تأليفاً. ۷ ـ كتاب ما جرى بينه و بين عمرو بن عبيد. ۸ ـ كتاب السّبيل إلى معرفة الحقّ. ۹ ـ كتاب فى الدعوة. ۱۰ ـ كتاب طبقات أهل العلم والجهل(۱). وغيرذلك. القواعد الأربع لواصل بن عطاء

إنّ الاعتزال مذهب عقلى اُلقيت نواته فى أوائل القرن الثانى بيد واصل بن عطاء، ثمّ نمت عبر العصور، فكلّما تقدّم الاعتزال إلى الإمام، و ربّى فى أحضانه ذوى الحصافة، والأدمغة الكبيرة، أخذ يتكامل فى ضوء البحث والنّقاش، وكان الاعتزال فى زمن المؤسّس يدور على أربع قواعد فقط، وهى بالنسبة إلى ما تركه المعتزلة من التراث الكلامى إلى فترة الانقراض شىء قليل، وأين هو من الاعتزال الّذى تريه لنا كتب القاضى عبد الجبّار فى كتاب المغنى أو غيره من البسط فى تلك القواعد، وتأسيس اُصول و قواعد اُخر، لم تخطر ببال المؤسّس. قال الشهرستانى: «الواصليّة هم أصحاب واصل بن عطاء واعتزالهم يدور على أربع قواعد: القاعدة الاُولى: القول بنفى صفات البارى من العلم والقدرة والإرادة والحياة، وكانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتّفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليّين(۲) قال: ومن أثبت معنى، وصفة قديمة فقد أثبت إلهين. ـــــــــــــــ ۱ . فهرست ابن النديم: الفن الأول من المقالة الخامسة، ص ۲۰۳. ۲ . وهذا يعرب بوضوح عن أنّ الداعى لتأسيس هذه القاعدة ليس انكار صفاته سبحانه كالملاحدة المنكرين لكونه عالماً قادراً، بل الداعى هو تنزيه الرب عن وجود قديم مثله، وما نسب إليه الأشعرى فى كتاب الإبانة ص ۱۰۷ من الداعى ليس فى محله.

( ۲۳۱ )

القاعدة الثانية: القول بالقدر، وحاصلها أنّ العبد هو الفاعل للخير والشرّ والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، والربّ أقدره على ذلك. القاعدة الثالثة: المنزلة بين المنزلتين، وأنّ مرتكب الكبيرة ليس كافراً ولا مؤمناً، بل فاسق مخلّد فى النّار إنّ لم يتب. القاعدة الرابعة: قوله فى الفريقين من أصحاب الجمل وصفّين، أنّ أحدهما مخطئ لا بعينه، وكذلك قوله فى عثمان وخاذليه، أنّ أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أنّ أحد المتلاعنين فاسق لا محالة، لكن لا بعينه». ثمّ رتّب الشّهرستانى على تلك القاعدة وقال: «وقد عرفت قوله فى

الفاسق وأقلّ درجات الفريقين أنّه لا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين، فلم يجوِّز شهادة عليّ و طلحة والزبير على باقة بقل، وجوّز أنّ يكون عثمان وعليّ على الخطأ»(١). أقول: إنّ القاعدة الاُولى إشارة إلى الأصل الأوّل من الاُصول الخمسة، أعنى التّوحيد، وهذا الأصل عندهم رمز إلى تنزيهه سبحانه عن التشبيه والتجسيم، كما أنّ القاعدة الثانية من فروع الأصل الثانى، أعنى القول بالعدل، فتوصيفه سبحانه به يقتضى القول بالقدر، أى إنّ الانسان يفعل بقدرته واستطاعته المكتسبة، ولا معنى لأن يكون خالق الفعل هو الله سبحانه، ويكون العبد هو المسؤول. نعم دائرة الأصل الثانى (العدل) أوسع من هذه القاعدة. والقاعدة الثالثة نفس أحد الاُصول الخمسة، وبقى منها أصلان ـ الوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ـ ولم يأت ذكر منهما فى كلام «واصل». وأمّا القاعدة الرابعة فقد خالف فيها واصل وتلميذه عمرو بن عبيد جمهور المعتزلة. قال ابن حزم: «اختلف الناس فى تلك الحرب على ثلاث فرق:

ـــــــــــ ١ . الملل والنحل: ج ١ ص ٤٩.

( ٢٣٢ )

١ ـ فقال جميع الشيعة وبعض المرجئة و جمهور المعتزلة وبعض أهل السنّة: إنّ عليّاً كان هو المصيب فى حربه، وكلّ من خالفه على خطأ. وقال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد و أبوالهذيل و طوائف من المعتزلة: إنّ عليّاً مصيب فى قتاله مع معاوية و أهل النهروان، ووقفوا فى قتاله مع أهل الجمل، وقالوا: إحدى الطّائفتين مخطئة ولا نعرف أيّهما هى، وقالت الخوارج: علىّ المصيب فى قتال أهل الجمل و أهل صفّين وهو مخطىء فى قتاله أهل النهر(١). ولا ـ يخفى وجود الاختلاف بين النّقلين، فعلى ما نقله الشهرستانى كانت الواصليّة متوقّفة فى محاربى الإمام فى وقعتى «الجمل وصفّين» وعلى ما نقله ابن حزم يختصّ التوقّف بمحاربيه فى وقعة «الجمل» ويوافق ابن حزم عبد القاهر البغدادى، وقال: «ثمّ إنّ واصلاً فارق السّلف ببدعة ثالثة، وذلك أنّه وجد أهل عصره مختلفين فى علىّ وأصحابه، وفى طلحة والزبير وعائشة، وسائر أصحاب الجمل ـ إلى ما ذكره»(٢). ويوافقهما نقل المفيد حيث قال ما هذا خلاصته: « اتّفقت الإماميّة و الزيديّة والخوارج، على أنّ الناكثين والقاسطين من أهل البصرة والشام كفّار ضلّال، ملعونون بحربهم أمير المؤمنين. وزعمت المعتزلة كلّهم أنّهم فسّاق ليسوا بكفّار، وقطعت المعتزلة من بينهم على أنّهم لفسقهم فى النار خالدون، وزعم واصل الغزّال و عمرو بن عبيد بن باب من بين كافّة المعتزلة أنّ طلحة و الزبير و عائشة ومن كان فى حربهم، من علىّ بن أبى طالب والحسن والحسين و محمّد ومن كان فى حزبهم كعمّار بن ياسر وغيره من المهاجرين، و وجوه الأنصار وبقايا أهل بيعة الرضوان، كانوا فى اختلافهم كالمتلاعنين وأنّ إحدى الطّائفتين فسّاق ضلّال مستحقّون للخلود فى النّار إلاّ أنّه لم يقم دليل عليها»(٣). ـــــــــــ ١ . الفصل فى الملل والأهواء والنحل: ج ٤ ص ١٥٣. ٢ . الفرق بين الفرق: ص ١١٩. ٣ . أوائل المقالات: ص ١٠ ـ ١١.

( ٢٣٣ ) نقد النظرية

إنّ واصل بن عطاء ومن لفّ لفّه فى هذا الباب، يلوكون فى أشداقهم ما يضادّ نصّ رسول اللّهصلّى الله عليه و آله و سلّم فقد أخبر عليّاً بأنّه يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين، وقد عهد به الرّسول و أمره بقتالهم. روى أبو سعيد الخدرى قال: «أمرنا رسول اللّهصلّى الله عليه و آله و سلّم بقتال الناكثين و القاسطين والمارقين. قلنا: يا رسول الله أمرتنا بقتال هؤلاء فمع من؟ قال: مع علىّ بن أبى طالب ـعليهالسلام ـ». روى أبو اليقظان عمّار بن ياسر قال: «أمرنى رسول اللّهصلّى الله عليه و آله و سلّم بقتال الناكثين والقاسطين والمارقين». وقد رواه الحفاظ من أهل الحديث و أرباب المعاجم والتأريخ، ومن أراد الوقوف على تفصيله فعليه الرجوع إلى «الغدير: ج ٣ ص ١٩٢ ـ ١٩٥». ويكفى فى ذلك ما نقله ابن عساكر فى تأريخه عن أبى صادق أنّه قال: قدم أبو أيّوب الأنصارى العراق، فأهدت له الأزد «جزراً» فبعثوا بها معى فدخلت فسلّمت إليه و قلت له: قد أكرمك الله بصحبة نبيّه و نزوله عليك، فمالى أراك تستقبل الناس تقاتلهم؟ تستقبل هؤلاء مرّة وهؤلاء مرّة؟ فقال: إنّ رسول اللّهصلّى الله عليه و آله و سلّم عهد إلينا أنّ نقاتل مع علىّ الناكثين، فقد قاتلناهم، وعهد إلينا أنّ نقاتل معه القاسطين فهذا وجهنا إليهم ـيعنى معاوية و أصحابه ـ، وعهد إلينا أنّ نقاتل مع علىّ المارقين فلم أرهم بعد(١). وقد تجاهل واصل وأتباعه و عرفوا الحقّ وأنكروه، فإنّ حكم الخارج على الإمام المفترض طاعته ليس أمراً مخفياً على رئيس

المعتزلة، ولا أرى باغياً أخسر من الزبير، ولاأشقى من طلحة، غير ابن آكلة الأكباد حزب الشيطان. ــــــــــــــ ۱ . الغدير: ج ۳ ص ۱۹۲.

( ۲۳۴ ) (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوّاً فانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ المُفْسِدِينَ)(۱).

و فى نهاية المطاف نقول: إنّه من مواليد عام الثمانين فى المدينة وتوفّى فى البصرة عام ۱۳۱، كما أرّخه المسعودى و غيره. ۲ ـ عمرو بن عبيد (ت ۸۰ ـ م ۱۴۳) (۲)

الشخصيّة الثانية للمعتزلة بعد واصل بن عطاء هو عمرو بن عبيد وكان من أعضاء حلقة الحسن، مثل واصل، لكنّه التحق به بعد مناظرة جرت بينهما فى مرتكب الكبيرة كما نقلناها. يقول السيّد المرتضى فى أماليه: «يكنّى أبا عثمان مولى لبنى العدوية من بنى تميم. قال الجاحظ: وهو عمرو بن عبيد بن باب. و«باب» نفسه من سبى كابل من سبى عبدالرحمان بن سمرة، وكان باب مولى لبنى العدوية قال: وكان عبيد شرطيّاً، وكان عمرو متزهّداً، فكان إذا اجتازا معاً على الناس قالوا هذا أشرّ الناس، أبو خير الناس، فيقول عبيد: صدقتم هذا إبراهيم وأنا تارخ». يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره عبيد من التشبيه إنّما يتمُّ على عقيدة أهل السنّة، بأنّ أبا إبراهيم كان وثنيّاً، وأمّا على عقيدة الشيعة، وهى الّتى تؤيّدها الآيات القرآنية، أنّ أباه كان مؤمناً موحّداً وأنّ «آزر» كان عمّه لا والده(۳) فلا يتمّ. وقد روى السيّد فى أماليه و غيره من أرباب المعاجم قصصاً فى زهده وورعه غير أنّ قسماً منها يعدّ مغالاة فى الفضائل و إليك نموذجاً منها: روى ابن المرتضى عن الجاحظ أنّه قال: صلّى عمرو أربعين عاماً صلاة الفجر ــــــــــــــ ۱ . النحل/۱۴. ۲ . فهرس ابن النديم: الفن الأول من المقالة الخامسة، ص ۲۰۳. ۳ . مجمع البيان: ج ۳ ص ۳۱۹ ط صيدا فى تفسير قوله (ربنا اغفر لى ولوالدى) إبراهيم / ۴۱).

( ۲۳۵ )

بوضوء المغرب. وحجّ أربعين حجّة ماشياً، وبعيره موقوف على من أحصر، وكان يحيى اللّيل بركعة واحدة، ويرجّع آية واحدة(۱). وقد روى نظيره فى حقّ الشيخ أبى الحسن الأشعرى، وقد قلنا إنّه من المغالاة فى الفضائل، إذ قلّما يتّفق لإنسان ألّا يكون مريضاً ولا مسافراً ولا معذوراً طيلة أربعين سنة، حتّى يصلّى فيها صلاة الصبح بوضوء العتمة. ما اثر عنه فى مجالى التفسير والعقيدة

۱ ـ روى المرتضى فى أماليه أنّ ابن لهيعة أتى عمرو بن عبيد فى المسجد الحرام فسلّم عليه و جلس إليه وقال له: يا أبا عثمان ما تقول فى قوله تعالى: (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم) (النساء/۱۲۹) فقال: ذلك فى محبّة القلوب الّتى لا يستطيعها العبد ولم يكلّفها، فأمّا العدل بينهنّ فى القسمة من النفس والكسوة والنفقة، فهو مطيق لذلك، وقد كلّفه بقوله تعالى: (فَلا تَمِيلُوا كُلَّ المَيلِ)فيما تطيقون (فَتَذَرُوها كَالمُعَلَّقَةِ ) بمنزلة من ليست أيّماً ولا ذات زوج. فقال ابن لهيعة: هذا والله هو الحق(۲). أقول: ما سأله ابن لهيعة كان سؤالاً دارجاً فى ذلك العصر، وقد طرحه بعض الزنادقة، كابن أبى العوجاء فى البصرة ـ بندر الأهواء والآراء ـ ليوهم أنّ فى القرآن تناقضاً. ولأجل ذلك سأل عنها هشام بن الحكم تارة و أبا جعفر الأحول، مؤمن الطّاق، اُخرى، فغادر الرجلان البصرة، لزيارة الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ فى المدينة فى غير موسم الحجّ والعمرة للتعرّف على الجواب وقد عرضا السؤال عليه، فأجاب بنفس الجواب الّذى مرّ فى كلام عمرو بن عبيد، فلمّا سمع ابن أبى العوجاء الجواب قال: هذا ما حملته الإبل من الحجاز(۳). ــــــــــــــ

۱ . المنية والأمل: ص ۲۲. لاحظ الجزء الثانى من كتابنا ص ۲۴. ۲ . أمالى المرتضى: ج ۱ ص ۱۷۰ ـ ۱۷۱. ۳ . البرهان فى تفسير القرآن: ج ۱ ص ۴۲۰، الحديث ۲ ـ ۳.

( ۲۳۶ )

ولعلّ ما أجاب الإمام ـ عليه السلام ـ كان منتشراً فى البصرة من جانب تلميذيه، وانتهى إلى عمرو بن عبيد، فأجاب بنفس ما أجاب به الإمام، ويظهر من كلام ابن أبى العوجاء، تقدّم إجابة الإمام على جواب عمرو بن عبيد زماناً وإلّا لما صحّ أنّ يقال «هذا ما حملته الإبل من الحجاز» بل كان له أنّ يحتمل أنّ الجواب اُخذ من عمرو بن عبيد، عميد الاعتزال. نعم يحتمل أنّ تكون الإجابتان من قبيل توارد الخاطر و مجيئهما على سبيل الاتّفاق، بلا أخذ أحدهما من الآخر. ۲ ـ روى السيّد المرتضى فى أماليه و قال: « إنّ هشام بن الحكم قدم

البصرة فأتی حلقة عمرو بن عبید فجلس فیها و عمرو لا یعرفه فقال لعمرو: ألیس قد جعل الله لک عینین؟ قال: بلی، قال: ولم؟ قال: لأنظر بهما فی ملکوت السماوات والأرض فأعتبر، قال: وجعل لک فماً؟ قال: نعم، قال: ولِمَ؟ قال: لأذوق الطعوم واُجیب الداعی، ثمّ عدّد علیه الحواسّ کلّها، ثمّ قال: وجعل لک قلباً؟ قال: نعم، قال: ولِمَ؟ قال لتؤدّی إلیه الحواسّ ما أدرکته فیمیّز بینها. قال: فأنت لم یرض لک ربّک تعالی إذ خلق لک خمس حواسّ حتّی جعل لها إماماً ترجع إلیه، أترضی لهذا الخلق الّذین جشأ بهم العالم ألّا یجعل لهم إماماً یرجعون إلیه؟ فقال له عمرو: ارتفع حتّی ننظر فی مسألتک وعرفه. ثم دار هشام فی حلق البصرة فما أمسی حتّی اختلفوا»(۱). أقول: ما أجاب به عمرو بن عبید هشام بن الحکم، یدلّ علی دماثة فی الخلق وسماحة فی المناظرة مع أنّه طعن فی السنّ، وهشام بن الحکم کان یعدّ فی ذلک الیوم من الأحداث، وقد استمهل حتّی یتأمّل فی مسألته ولم یرفع علیه صوته وعقیرته بالشتم والسبّ، کما هو عادة أکثر المتعصّبین، ولم یرمه بالخروج عن المذهب. ۳ ـ قال الجاحظ: «نازع رجل عمرو بن عبید فی القدر فقال له عمرو: إنّ الله تعالی قال فی کتابه ما یزیل الشک عن قلوب المؤمنین فی القضاء والقدر قال تعالی: ـــــــــــــــ ۱ . أمالی المرتضی: ج ۱ ص ۱۷۶ ـ ۱۷۷.

( ۲۳۷ ) (فَوَرَبِّکَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِینَ * عَمَّا کَانُوا یَعْمَلُونَ) (الحجر / ۹۲ و ۹۳). ولم یقل لنسألنّهم عمّا قضیت علیهم، أو قدّرته فیهم، أو أردته منهم، أو شئته لهم، ولیس بعد هذا الأمر، إلّا الإقرار بالعدل، أو السکوت عن الجور الّذی لا یجوز علی الله تعالی»(۱).

أقول: روی نظیر ذلک من الإمام جعفر الصادق ـ علیه السلام ـ وقد سئل عن القدر؟ فقال: «ما استطعت أنّ تلوم العبد علیه فهو فعله، وما لم تستطع فهو فعل الله، یقول الله للعبد: لم کفرت ولا یقول لم مرضت»(۲). و أخیراً روی السیّد المرتضی أنّ أبا جعفر المنصور مرّ علی قبره بمرّان ـ وهو موضع علی لیال من مکّة علی طریق البصرة ـ فأنشأ یقول: صلّی الإله علیک من متوسّد * قبراً مررت به علی مَرّان قبراً تضمّن مؤمناً متخشّعاً * عبد الإله ودان بالفرقان وإذا الرّجال تنازعوا فی شبهة * فصل الخطاب بحکمة وبیان فلو أنّ هذا الدهر أبقی صالحاً * أبقی لنا عمراً أبا عثمان(۳) ۴ ـ قال الخطیب: «کان عمرو یسکن البصرة، وجالس الحسن البصری، وحفظ عنه، واشتهر بصحبته، ثمّ أزاله واصل بن عطاء عن مذهب أهل السنّة فقال بالقدر ودعا إلیه، واعتزل أصحاب الحسن وکان له سمعة و إظهار زهد ـ ثمّ نقل بعض ما یدلّ علی زهده أو إظهاره»(۴). ما ذکره الخطیب من تخصیص أهل السنّة باتّباع مذهبه تخصیص بلا دلیل، فإنّ الفرق الإسلامیّة یحترمون السنّة الصّحیحة، والکلّ بهذا المعنی أهل السنّة. ولو کان وجه إزالته عنهم قوله بالقدر،فقد سبقه أستاذه الحسن إلی هذا القول، کما تدلّ علیه رسالته ـــــــــــــــ ۱ . أمالی المرتضی: ج ۱ ص ۱۷۷. ۲ . المنیة والأمل: ص ۲۱ ط دار صادر. ۳ . أمالی المرتضی: ج ۱ ص ۱۷۸، ووفیات الأعیان: ج ۲ ص ۴۶۲. ۴ . تاریخ بغداد: ج ۱۲، ص ۱۶۶، رقم الترجمة ۶۶۵۲.

( ۲۳۸ )

إلی عمر بن عبدالعزیز، الّتی أتی بنصّها القاضی عبدالجبّار فی «فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة»(۱) فلو خرج عمرو بالقول بالقدر عن مذهب أهل السنّة، فهذه شنشنة أعرفها من عبد القاهر فی کتابه «الفرق بین الفرق»، والخطیب فی تأریخه، وغیرهما من الکتّاب المتعصّبین الّذین یفتحون أبواب الجنّة علی مصاریعها علی وجوه أصحابهم، ویقفلونها بإحکام أمام الفرق الاُخری. نعم، تطرّف من قال: «إنّ تسمیة جمهرة المسلمین بأهل السنّة، تسمیة متأخِّرة یرجع تأریخها إلی حوالی القرن السّابع الهجری، إلی بعد عصر آخر الأئمّة المشهورین وهو ابن حنبل بحوالی أربعة قرون»(۲). فإنّ أهل الحدیث کانوا یسمّونهم أهل السنّة، وهذا أحمد بن حنبل یقول فی دیباجة کتابه «السنّة»:«هذه مذاهب أهل العلم وأصحاب الأثر وأهل السنّة المتمسّکین بعروتها المعروفین بها»(۳). وهذا الشیخ الأشعری یعرض عقائد أهل الحدیث باسم أهل السنّة(۴). إنّما الاشکال فی احتکار هذا الإسم فی طائفة خاصّة من المسلمین، مشعراً به إلی أنّ غیرهم رفضوا السنّة و عملوا بالبدعة. نعم، لم تکن هذه التسمیة فی عصر النّبی، ولا الخلفاء، ولا فی أوائل القرن الثانی، وإنّما حدثت فی أواسطه. ۵ ـ نقل الخطیب بسنده عن معاذ قال: سمعت عمرو بن عبید یقول: «إنّ کانت (تَبَّتْ یدا أَبِی لَهَب) فی اللّوح المحفوظ، فما علی أبی لهب من لوم». و ینقله أیضاً عن معاذ بصورة اُخری قال: «کنت جالساً عند عمرو بن عبید، ـــــــــــــــ ۱ . طبقات

المعتزلة: ص ۲۱۵ ـ ۲۲۳. مرّ نصّ الرسالة فى الجزء الأول ص ۲۸۲ ـ ۲۹۱. ۲ . الاباضية بين القرون الاسلاميّة: ج ۲، ص ۱۲۸ تأليف على يحيى معمر. ۳ . السنّة: ص ۴۴. ۴ . مقالات الإسلاميين: ص ۲۹۰.

( ۲۳۹ )

فأتاه رجل يقال له عثمان أخو السمرى فقال: يا أبا عثمان! سمعت والله اليوم بالكفر فقال: لا تعجل بالكفر، وما سمعت؟ قال: سمعت هاشماً الأوقصى يقول: إنّ (تَبَّتْ يدا أَبِى لَهَب)وقوله: (ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً) و: (سَأُصْلِيهِ سَقَر)إنّ هذا ليس فى اُمّ الكتاب، والله تعالى يقول: (حم * وَالكِتَابِ المُبِين * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِياً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَ إِنَّهُ فِى أُمِ الكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌ حَكِيمٌ) فما الكفر إلاّ هذا يا أبا عثمان. فسكت عمرو هنيئة، ثمّ أقبل علىّ فقال: والله لو كان القول كما يقول، ما كان على أبى لهب من لوم، ولا على الوحيد من لوم. قال: يقول عثمان ذاك؟ هذا والله الدين يا أبا عثمان. قال معاذ: فدخل بالاسلام وخرج بالكفر»(۱). ثمّ ينقل عن معاذ أنّه نقل مقالة عمرو لوكيع بن الجرّاح فقال: «من قال هذا القول استتيب، فإن تاب وإلاّ ضربت عنقه». يلاحظ عليه: أنّ تأريخ بغداد عيبة الأعاجيب والموضوعات. إنّه يروى فى بداية ترجمة «عمرو بن عبيد» قصصاً فى زهده و تمرّده على الطّواغيت، كأبى جعفر المنصور العبّاسى على وجه يليق أنّ تنسب إلى الأنبياء و الأولياء، ولا يلبث فيأتى بهذه الأعاجيب الّتى لا يليق أنّ ينسب إلى مسلم عادى، فضلاً عن شيخ الكلام فى عصره. لأنّ المعتزلة وفى مقدّمهم الشيخان، اعترفوا بأنّ علمه سبحانه بالأشياء والحوادث أزلى لا حادث(۲) و معه كيف يمكن لمثل عمرو شيخ المنهج أنّ ينكر علمه سبحانه بما يصدر من الوليد ابن المغيرة، أو أبى لهب من الأفعال و الأقوال؟ وكيف يمكن لمسلم أنّ ينكر كون القرآن موجوداً فى الكتاب (لدينا لعلىّ حكيم) مع وروده فيه على وجه الصّراحة. كلّ ذلك يعرب عن أنّ ما نسب إليه من السفاسف أخيراً، وليد العداء والبغضاء. فالمسلم الّذى يأخذ عقائده و آراءه من الكتاب والسنّة الصّحيحة والعقل السليم، يعترف بأنّ كلّ ــــــــــــــ ۱ . تاريخ بغداد: ج ۱۲ ص ۱۷۰ ـ ۱۷۲. ۲ . قال القاضى عبد الجبار (م ۴۱۵): فاعلم أنّ تلك الصفة التى يقع بها الخلاف والوفاق (عالم، لا عالم) يستحقها لذاته وهذه الصفات الأربع التى هى كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لما هو عليه فى ذاته... إلى آخر ما ذكر فى شرح الاُصول الخمسة: ص ۱۲۹.

( ۲۴۰ )

شىء معلوم لله سبحانه فى الأزل. غير أنّ علمه الأزلى لا يصيِّر الإنسان مسيّراً مكتوف الأيدى، لأنّ علمه سبحانه لم يتعلّق بصدور كلّ فعل عن الإنسان على الإطلاق و بأىّ وجه كان، وإنّما تعلّق بصدوره منه فى ظلّ المبادئ الموجودة فيه، ومنها الإرادة والاختيار و الحريّة والانتخاب و باختصار ;علمه سبحانه تعلّق بأنّ الإنسان فاعل مختار يفعل كلّ شىء بإرادته ومثل هذا العلم لو لم يؤكّد الاختيار لما كان سبباً للجبر. وقد أوضحنا هذا الجواب عند البحث عن عموم مشيئته سبحانه و علمه فى الجزء الثانى من هذه الموسوعة: نعم، عمرو بن عبيد وكلّ من يعتقد بعدله سبحانه لا يجنح إلى روايات القدر الّتى تعرِّف الإنسان كالريشة فى مهبِّ الريح. ولقد ذكرنا نزراً من تلك الأحاديث فى كتابنا هذا. وفود عمرو على الإمام الباقر ـ عليه السلام ـ

روى أنّ عمرو بن عبيد وفد على محمّد بن علىّ الباقر ـ عليه السلام ـ لامتحانه بالسؤال عن بعض الآيات، فقال له: «جعلت فداك، ما معنى قوله تعالى: (أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمواتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا) (الانبياء/۳۰) ما هذا الرّتق والفتق؟ فقال أبو جعفر ـ عليه السلام ـ: كانت السّماء رتقاً لا ينزل القطر وكانت الأرض رتقاً لا تخرج النّبات، ففتق الله السّماء بالقطر، وفتق الأرض بالنبات». فانطلق عمرو ولم يجد اعتراضاً و مضى. ثمّ عاد إليه فقال: أخبرنى جعلت فداك عن قوله تعالى: (ومن يحلل عليه غضبى فقد هوى) (طه/۸۱) ما غضب الله؟ فقال له أبو جعفر ـ عليه السلام ـ: «غضب الله تعالى عقابه يا عمرو. من ظنّ أنّ الله يغيّره شىء فقد كفر»(۱). ــــــــــــــ ۱ . بحار الأنوار: ج ۴۶، ص ۳۵۴ نقلاً عن المناقب لابن شهر آشوب. وغيره. ( ۲۴۱ ) وفود عمرو على الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ

روى الطّبرسى فى «الاحتجاج» عن عبدالكريم بن عتبة الهاشمى قال: كنت عند أبى عبداللّهـ عليه السلام ـ بمكّة إذ دخل عليه أناس من

المعتزلة فيهم عمرو بن عبيدوواصل ابن عطاء و حفص بن سالم، وأناس من رؤسائهم وذلك حين قتل الوليد(۱) واختلف أهل الشّام بينهم فتكلّموا و أكثروا، وخطبوا فأطالوا فقال لهم أبوعبدالله ـعليه السلام ـ: «إنّكم قد أكثرتم عليّ و أطلتم فأسندوا أمركم إلى رجل منكم فليتكلّم بحجّتكم و ليوجز، فأسندوا أمرهم إلى عمرو بن عبيد فأبلغ و أطال، فكان فيما قال: قتل أهل الشام خليفتهم، وضرب الله بعضهم ببعض، وتشتّت أمرهم. فنظرنا فوجدنا رجلاً له دين و عقل و مروّة ومعدن للخلافة وهو محمّد بن عبدالله بن الحسن(۲) فأردنا أن نجتمع معه فنبايعه ثمّ نظهر أمرنا معه، وندعو الناس إليه، فمن بايعه كنّا معه وكان معنا...إلى آخر ما قال. فلّما تمّ كلامه أجابه الإمام بكلام مسهب. وفی آخر كلامه: «اتّق الله يا عمرو وأنتم أيّها الرّهط، فاتّقوا الله، فإنّ أبی حدّثنی و كان خير أهل الأرض و أعلمهم بكتاب الله و سنّة رسوله أنّ رسول الله قال: من ضرب النّاس بسيفه و دعاهم إلى نفسه وفی المسلمين من هو أعلم منه فهو ضالّ متكلِّف(۳). روى الصّدوق فی عيونه عن عليّ الرضا ـ عليه السلام ـ عن أبيه، عن جدّه ـ عليهم السلام ـ قال: «دخل عمرو بن عبيد البصری على أبی عبدالله، فلّما سلّم وجلس عنده تلا هذه الآية: (الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ)(الشورى/۳۷) ثمّ سأل عن الكبائر فأجابه ـ عليه السلام ـ فخرج عمرو بن عبيد وله صراخ من بكائه وهو يقول: هلك والله من قال برأيه ونازعكم فی الفضل والعلم»(۴). ـــــــــــــ ۱ . الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان. قتل فی جمادی الآخرة عام ۱۲۶ وكان فاسقاً شرّيباً للخمر. ۲ . الملقّب بالنفس الزكية، قتل بالمدينة فی خلافة المنصور عام ۱۴۵. ۳ . بحار الأنوار: ج ۴۷، ص ۲۱۳ ـ ۲۱۵ . ۴ . بحار الأنوار: ج ۴۷، باب مكارم أخلاقه، ص ۱۹، الحديث ۱۳.

( ۲۴۲ ) ۳ ـ أبو الهذيل العلاّف (ت ۱۳۵ ـ م ۲۳۵)

أبو الهذيل محمّد بن الهذيل العبدی ـ نسبة إلى عبدالقيس ـ وكان مولاهم وكان يلقّب بالعلاّف، لأنّ داره فی البصرة كانت فی العلاّفين(۱). قال ابن النّديم: «:كان شيخ البصريّين فی الاعتزال و من أكبر علمائهم وهو صاحب المقالات فی مذهبهم و مجالس و مناظرات. نقل ابن المرتضی عن صاحب المصابيح أنّه كان نسيج وحده وعالم دهره ولم يتقدّمه أحد من الموافقين ولا من المخالفين. كان إبراهيم النظّام من أصحابه، ثمّ انقطع عنه مدّة و نظر فی شیء من كتب الفلاسفة، فلمّا ورد البصرة كان يرى أنّه قد أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق إلى أبی الهذيل. قال إبراهيم: فناظرت أبا الهذيل فی ذلك فخيّل إليّ أنه لم يكن متشاغلاً إلاّ به لتصرّفه فيه وحذقه فی المناظرة فيه(۲). قال القاضی:«ومناظراته مع المجوس والثنويّة و غيرهم طويلة ممدودة وكان يقطع الخصم بأقلّ كلام. يقال إنّه أسلم على يده زيادة على ۳۰۰۰ رجل». قال المبرّد: «ما رأيت أفصح من أبی الهذيل والجاحظ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة. شهدته فی مجلس وقد استشهد فی جملة كلامه بثلاثمائة بيت...وفی مجلس المأمون استشهد فی عرض كلامه بسبعمائة بيت»(۳). وما ناظر به المخالفين دليل على نبوغه المبكر وتضلّعه فی هذا الفن، فلنذكر بعضه: ۱ ـ مات ابن لصالح بن عبد القدّوس الّذی يرمی بالزندقة، فجزع عليه، فقال له أبو الهذيل: «لا أعرف لجزعك عليه وجهاً، إذ كان الناس عندك كالزّرع فقال صالح: ـــــــــــــ ۱ . أمالی المرتضی: ج ۱، ص ۱۷۸، وفيات الأعيان: ج ۴، ص ۲۶۵ ـ ۲۶۷ رقم الترجمة ۶۰۹ وقد قيل فی تاريخ وفاته غير هذا نقله المرتضی فی أماليه. ۲ . فهرست ابن النديم: ص ۲۲۵ ـ ۲۲۶. ۳ . المنية والأمل: ص ۲۶ ـ ۲۷.

( ۲۴۳ )

يا أبا الهذيل إنّما أجزع عليه لأنّه لم يقرأ كتاب «الشكوك». فقال: ما هذا الكتاب يا صالح؟ قال: هو كتاب قد وضعته، من قرأه يشكّ فيما كان حتّى يتوهّم أنّه لم يكن، ويشكّ فيما لم يكن حتّى يتوهّم أنّه قد كان. فقال له أبو الهذيل: فشكّ أنت فی موت ابنك، واعمل على أنّه لم يمت و إن كان قد مات. وشكّ أيضاً فی قراءته كتاب «الشكوك» وإن كان لم يقرأه»(۱). ۲ ـ بلغ أبا الهذيل فی حداثة سنّه أنّ رجلاً يهوديّاً قدم البصرة و قطع جماعة من متكلّميها، فقال لعمّه: «يا عمّ امض بی إلى هذا اليهودی حتّى أُكلّمه. فقال له عمّه: يا بنيّ كيف تكلّمه وقد عرفت خبره، وأنّه قطع مشايخ المتكلّمين! فقال: لا بدّ من أن تمضی بی إليه. فمضى به.قال: فوجدته يقرّر الناس على نبوّة موسى ـ عليه السلام ـ فإذا اعترفوا له بها قال: نحن على ما اتّفقنا عليه إلى أن نجمع على ما تدّعونه، فتقدّمت إليه،

فقلت: أسألك أم تسألنى؟ فقال: بل أسألك، فقلت: ذاك إليك، فقال لى: أتعترف بأنّ موسى نبيّ صادق أم تنكر ذلك فتخالف صاحبك؟ فقلت له: إن كان موسى الّذى تسألنى عنه هو الّذى بشّر بنبيّى ـ عليه السلام ـ وشهد بنبوّته وصدّقه فهو نبيّ صادق، وإن كان غير من وصفت، فذلك شيطان لا أعترف بنبوّته ;فورد عليه ما لم يكن فى حسابه، ثمّ قال لى: أتقول إنّ التوراة حقّ؟ فقلت: هذه المسألة تجرى مجرى الأُولى، إن كانت هذه التوراة الّتى تسألنى عنها هى الّتى تتضمّن البشارة بنبيّى ـ عليه السلام ـ فتلك حقّ، وإن لم تكن كذلك فليست بحقّ، ولا أقرّ بها. فبهت و اُفحم ولم يدر ما يقول. ثمّ قال لى: أحتاج أن أقول لك شيئاً بينى و بينك، فظننت أنّه يقول شيئاً من الخير، فتقدّمت إليه فسارّنى فقال لى: اُمّك كذا وكذا واُمّ من علّمك، لا يكنّى، وقدّر أنّى أثب به، فيقول: وثبوا بى وشغبوا علىّ، فأقبلت على من كان فى المجلس فقلت: أعزّكم الله، ألستم قد وقفتم على سؤاله إيّاى وعلى جوابى ـــــــــــــــــــ ١. الفهرست لابن النديم: الفن الأوّل من المقالة الخامسة ص ٢٠٤ ـ وفيات الأعيان: ج ۴، ص ٢۶۵ ـ ٢۶۶.

( ٢۴۴ )

إيّاه؟ قالوا:بلى، قلت: أفليس عليه أن يردّ جوابى أيضاً؟ قالوا: بلى، قلت لهم: فإنّه لـمّا سارّنى شتمنى بالشتم الّذى يوجب الحدّ، وشتم من علّمنى، وإنّما قدّر أنّنى أثب عليه، فيدّعى أنّنا واثبناه وشغبنا عليه، وقد عرّفتكم شأنه بعد الانقطاع فانصرونى، فأخذته الأيدى من كلّ جهة فخرج هارباً من البصرة»(١). أقول: إنّ ما طرحه الرجل اليهودى من الشبهة كانت شبهة دارجة لأهل الكتاب يتمسّكون بها كلّ منهم من غير فرق بين اليهودى و المسيحى. وقد سأل الجاثليق النصرانى الإمام علىّ بن موسى الرضا ـ عليه السلام ـ فى مجلس المأمون عن هذه الشبهة، فقال الجاثليق: ما تقول فى نبوّة عيسى و كتابه هل تنكر منهما شيئاً؟ قال الرضا ـ عليه السلام ـ : «أنا مقرّ بنبوّة عيسى و كتابه...وكافر بنبوّة كلّ عيسى لم يقرّ بنبوّة محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم وكتابه ولم يبشّر به اُمّته»(٢). إنّ الإمام الطاهر علىّ بن موسى الرضا ـ عليه السلام ـ قدم خراسان عام ١٩٩، وتوفّى بها عام ٢٠٣ هـ وكانت المناظرات خلال هذه السنوات دائرة و مجالسها بالعلماء و الاُدباء حافلة، فنقلوا ما دار بين الإمام والجاثليق إلى العواصم الإسلاميّة. فليس من البعيد أن يكون أبو الهذيل قد اقتبس كلامه من الإمام ـ عليه السلام ـ ، كما أنّ من المحتمل أن يكون من باب توارد الخاطر. ٣ ـ أتى إليه رجل فقال: «اُشكل علىّ أشياء من القرآن فقصدت هذا البلد فلم أجد عند أحد ممّن سألته شفاء لما أردته، فلمّا خرجت فى هذا الوقت قال لى قائل: إنّ بغيتك عند هذا الرّجل فاتّق الله و أفدنى، فقال أبو الهذيل ماذا أشكل عليك؟ قال: آيات من القرآن توهمنى أنّها متناقضة و آيات توهمنى أنّها ملحونة. قال: فماذا أحبّ إليك، اُجيبك بالجملة أو تسألنى عن آية آية؟ قال: بل تجيبنى بالجملة، فقال أبو الهذيل: هل تعلم أنّ محمّداً كان من أوساط العرب و غير مطعون عليه فى لغته، وأنّه ـــــــــــــــــــ ١. أمالى المرتضى: ج ١، ص ١٧٨ ـ ١٧٩. ٢. الاحتجاج للشيخ الطبرسى: ج ٢، ص ٢٠٢ وللمناظرة صلة، من أراد فليراجع.

( ٢۴۵ )

كان عند قومه من أعقل العرب فلم يكن مطعوناً عليه؟ فقال: اللّهمّ نعم، قال أبو الهذيل: فهل تعلم أنّ العرب كانوا أهل جدل؟ قال: اللّهمّ نعم، قال: فهل اجتهدوا عليه بالمناقضة واللّحن؟ قال: اللّهمّ لا، قال أبو الهذيل: فتدع قولهم على علمهم باللّغة وتأخذ بقول رجل من الأوساط؟ قال: فأشهد أن لا إله إلاّ الله و أنّ محمّداً رسول الله، قال: كفانى هذا و انصرف و تفقّه فى الدين»(١). تآليفه

بينما لم يذكر ابن النّديم أىّ تأليف لأبى الهذيل يحكى ابن المرتضى عن يحيى بن بشر أنّ لأبى الهذيل ستّين كتاباً فى الرّدّ على المخالفين فى دقيق الكلام(٢). نعم، ذكر ابن النّديم فى باب الكتب المؤلّفة فى متشابه القرآن أنّ لأبى الهذيل العلاّف كتاباً فى ذلك الفن(٣). قال ابن خلّكان:«ولأبى الهذيل كتاب يعرف بالميلاس و كان «ميلاس» رجلاً مجوسياً و أسلم، وكان سبب إسلامه أنّه جمع بين أبى الهذيل وبين جماعة من الثنويّة، فقطعهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس عند ذلك»(۴). وذكر البغدادى كتابين لأبى الهذيل هما «الحجج» و «القوالب» والثانى ردٌّ على الدهريّة(۵). أقول: إنّ من سبر كتاب «الفرق بين الفرق» لعبد القاهر البغدادى يعرف حقده على المعتزلة وعلى ذوى الفكر و لذلك ترجمه بصورة تكشف عن عمق غيظ له، فقال: «كان مولى لعبد القيس وقد جرى على منهاج أبناء

السبايا لظهور أكثر البدع منهم، وفضائحه تترى تكفّره فيها سائر فرق الأُمّة من أصحابه فى الاعتزال ومن غيرهم، ـــــــــــــ ١ . طبقات المعتزلة للقاضى: ص ٢٥٤. ٢ . المنية والأمل: ص ٢٥. ٣ . الفهرست لابن النديم: الفن الثالث من المقالة الأُولى ص ٣٩. ۴ . وفيات الأعيان: ج ۴ ص ٢۶۶. ۵ . الفرق بين الفرق: ص ١٢۴.

( ٢۴۶ )

وللمعروف بالمزدار من المعتزلة كتاب كبير فيه فضائح أبى الهذيل، وفى تكفيره بما انفرد به من ضلالته. وللجبّائى أيضاً كتاب فى الردّ على أبى الهذيل فى المخلوق، يكفّره فيه، ولجعفر بن حرب المشهور فى زعماء المعتزلة أيضاً كتاب سمّاه «توبيخ أبى الهذيل» وأشار بتكفير أبى الهذيل، وذكر فيه أنّ قوله يجرّ إلى قول الدهريّة»(١). تشيّعه

قال ابن المرتضى: «ذكروا أنّه صلّى عليه أحمد بن أبى دؤاد القاضى فكبّر عليه خمساً، ثمّ لـمّا مات هشام بن عمرو فكبّر عليه أربعاً،فقيل له فى ذلك (ما وجه ذلك)؟ فقال: «إنّ أبا الهذيل كان يتشيع لبنى هاشم فصلّيت عليه صلاتهم» وأبو الهذيل كان يفضّل عليّاً على عثمان. وكان الشيعى فى ذلك الزمان من يفضّل عليّاً على عثمان» (٢). وهذا يكشف عن أنّ التشيّع ربّما يستعمل فى تفضيل الإمام ـ عليه السلام ـ على خليفة أو على الخلفاء الثلاث فقط، ولا يلازم التشيّع القول بكون علىّ هو خليفة رسول الله صلَّى الله عليه و آله و سلَّم بلافصل. فإنّ هذا هو التشيّع بالمعنى الأخصّ. قال ابن أبى الحديد: «سئل شيخنا أبو الهذيل أيّما أعظم منزلة عند الله: علىّ ـ عليه السلام ـ أم أبوبكر؟ فقال: والله لمبارزة علىّ عمرواً يوم الخندق تعدل أعمال المهاجرين والأنصار و طاعاتهم كلّها، فضلاً عن أبى بكر»(٣). وفاته

إذا كانت ولادة أبى الهذيل ١٣۵ و وفاته ٢٣۵ فقد توفّى الرجل عن عمر يناهز المائة. ويقول ابن خلّكان: «وكان قد كفّ بصره، وخرف فى آخر عمره إلاّ أنّه كان لا ـــــــــــــ ١ . الفرق بين الفرق: ص ١٢١ ـ ١٢٢. ٢ . المنية والأمل: ص ٢٨. ٣ . شرح نهج البلاغة: ج ١٩ ص ۶٠.

( ٢۴٧ )

يذهب عليه شىء من الأُصول، لكنّه ضعف عن مناهضة المناظرين و حجاج المخالفين و ضعف خاطره»(١). و جرى ابن قتيبة فى كتابه «تأويل مختلف الحديث» على ذمّ مشايخ المعتزلة ورميهم بقصص خرافيّة، فنقل أوّلاً عن بعض أصدقاء أبى الهذيل أنّه بذل مائة ألف درهم على الإخوان. ثمّ قال ردّاً على هذه القصّة: «وكان أبو الهذيل أهدى دجاجة إلى موسى بن عمران فجعلها تأريخاً لكلّ شىء، فكان يقول: فعلت كذا وكذا قبل أن أهدى إليك تلك الدّجاجة أو بعد أن أهديت إليك تلك الدّجاجة». ثمّ فرّع على ذلك وقال: «هذا نظر من لا يقسم على الاخوان عشرة أفلس فضلاً عن مائة ألف»(٢). «اللّهمّ لا تجعل فى قلوبنا غلاّ للذين آمنوا». كلمة بذيئة

عنون الخطيب شيخ المعتزلة محمّداً أبا الهذيل، ولكنّه جرى فيه كعادته فيهم بتسليط لسانه عليهم فقال: «شيخ المعتزلة»، ومصنّف الكتب فى مذاهبهم وهو من أهل البصرة. ورد بغداد وكان خبيث القول. فارق إجماع المسلمين وردّ نصّ كتاب الله عزّوجلّ إذ زعم أنّ أهل الجنّة تنقطع حركاتهم فيها، حتّى لا ينطقوا نطقة ولا يتكلّموا بكلمة، فلزمه القول بانقطاع نعيم الجنّة عنهم والله تعالى يقول: (أُكلّها دائم). وجحد صفات الله الّتى وصف بها نفسه، وزعم أنّ علم الله هو الله، و قدرة الله هى الله. فجعل الله علماً و قدرة ـ تعالى الله عمّا وصفه به علوّاً كبيراً ـ»(٣). يلاحظ عليه: أنّ النسبة الأُولى لم تثبت بعد، وهؤلاء هم الأشاعرة ينقلونه عن أبى الهذيل و أتباعه، وقد اعتذر أبو الحسين الخيّاط عن هذه النسبة فى كتابه «الانتصار» وبما ـــــــــــــ ١ . وفيات الأعيان: ج ۴ ص ٢۶٧. ٢ . تأويل مختلف الحديث: ص ۴٣. ٣ . تاريخ بغداد: ج ٣، ص ٣۶۶.

( ٢۴٨ )

أنّ كتب الرجل قد ضاعت و عبث بها الزمان فلا يصحّ فى منطق العقل الجزم بذلك إلاّ إذا تواتر النّقل وهو مفقود. وأمّا النسبة الثانية فقد غفل عن مغزاها الخطيب فتصوّره أمراً شنيعاً مع أنّ أبا الهذيل يقصد بذلك الوصول إلى قمّة التوحيد، وهو نفى كون صفاته

سبحانه زائدة على ذاته. لأنّ القول بالزيادة يستلزم التركيب (تركيب ذاته مع صفاته السبع الكمالية) وقد أوضحناه فى الجزء الثانى من كتابنا فراجع(۱). والّذى يندى الجبين أن يقذف الشيخ بأمر شنيع. نقل الخطيب عن أبى حذيفة: كان أبو الهذيل يشرب عند ابن لعثمان بن عبدالوهاب، قال: فراود غلاماً فى الكنيف ... إلى آخر ما ذكره فى الوقيعة به الّتى يجب أن يحدّ القاذف و يبرء المرمىّ بها، ولكنّ الطائفيّة البغيضة دفعت الخطيب إلى نقل القصّة بلا اكتراث. (إنّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أنْ تَشِيعَ الفَاحِشَةَ فِى الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى الدُّنْيا وَالآخِرَةِ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ). ۴ ـ النظّام (ت ۱۶۰هـ ـ م ۲۳۱ هـ)(۲)

إبراهيم بن سيّار بن هانئ النظّام النظّام: هو الشخصيّة الثالثة للمعتزلة ومن متخرّجى مدرسة البصرة للاعتزال. قال ابن النديم: يكنّى أبا إسحاق، كان متكلّماً شاعراً أديباً وكان يتعنّف أبا نؤاس وله فيه عدّة مقطّعات و إيّاه عنى أبو نؤاس بقوله: فقل لمن يدّعى فى العلم فلسفة * حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء لا تحظر العفو إن كنت امرءاً حرجاً * فانّ حظركه بالدين إزراء(۳) ــــــــــــــــ ۱ . ص ۷۸ ـ ۷۹ وسيوافيك بيانه فى الفصل المختص ببيان الأُصول الخمسة للمعتزلة. ۲ . فى ميلاده ووفاته أقوال أُخر وما ذكرناه هو المؤيد بالقرائن. ۳ . فهرست ابن النديم: الفن الأوّل من المقالة الخامسة ص ۲۰۵ ـ ۲۰۶ .

( ۲۴۹ )

وذكره الكعبى فى «ذكر المعتزلة» وقال: «هو من أهل البصرة ثمّ نقل آراءه الّتى تفرّد بها»(۱). وقال الشريف المرتضى: «كان مقدّماً فى علم الكلام، حسن الخاطر، شديد التدقيق والغوص على المعانى، وإنّما أدّاه إلى المذاهب الباطلة الّتى تفرّد بها واستشنعت منه، تدقيقه وتغلغله وقيل: إنّه مولى الزياديين من ولد العبيد و إنّ الرّق جرى على أحد آبائه»(۲). وذكره القاضى عبدالجبّار فى «طبقات المعتزلة» وقال: «إنّه من أصحاب أبى الهذيل و خالفه فى أشياء»(۳). ذكاؤه المتوقّد

۱ ـ روى الشّريف المرتضى أنّ أبا النظّام جاء به وهو حدث إلى الخليل بن أحمد (م ۱۷۰ هـ) ليعلّمه فقال له الخليل يوماً يمتحنه ـ وفى يده قدح زجاج ـ: يا بنى، صف لى هذه الزّجاجة، فقال: أبمدح أم بذمّ؟ قال: بمدح، قال: نعم، تريك القذى، لا تقبل الأذى، ولا تستر ما وراء، قال: فذمّها، قال: سريع كسرها، بطيء جبرها، قال: فصف هذه النّخلة، و أومأ إلى نخلة فى داره، فقال: أبمدح أم بذم؟ قال: بمدح، قال: هى حلو مجتناها، باسق منتهاها، ناظر أعلاها، قال: فذمّها، قال: هى صعبة المرتقى، بعيدة المجتنى، محفوفة بالأذى، فقال الخليل: يا بنىّ، نحن إلى التعلم منك أحوج. قال الشّريف المرتضى بعد نقل هذه القصّة: «وهذه بلاغة من النظّام حسنة، لأنّ البلاغة هى وصف الشىء ذمّاً أو مدحاً بأقصى ما يقال فيه»(۴). ۲ ـ قال أبوعبيدة: «ما ينبغى أن يكون فى الدّنيا مثله، فإنّى امتحنته فقلت: ما ــــــــــــــــ ۱ . فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ۷۰. ۲ . أمالى المرتضى: ج ۱، ص ۱۸۷. ۳ . فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ۲۶۴. ۴ . أمالى المرتضى: ج ۱، ص ۱۸۹.

( ۲۵۰ )

عيب الزجاج؟ فقال على البديهة: يسرع إليه الكسر ولا يقبل الجبر»(۱). ۳ ـ روى أنّه كان لا يكتب ولا يقرأ وقد حفظ القرآن والتوراة والانجيل والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار واختلاف النّاس فى الفتيا(۲). ۴ ـ قال الجاحظ: «الأوائل يقولون: فى كلّ ألف سنة رجل لا ـ نظير له. فان كان ذلك صحيحاً فهو: أبو إسحاق النظّام»(۳). ولو صحّ ما نقلناه فى حقّه، فهو يحكى عن كون المترجم له ذا نبوغ مبكر، و ذكاء وقّاد، وقابليّة كبيرة،ومثل هذا لو وقع تحت رعاية صحيحة و تربّى على يدى اُستاذ بارع يتجلّى نبوغه بأحسن ما يمكن و تتفجّر طاقاته لصالح الحقائق، و إدراك الواقعيّات، وإذا فقد مثل ذلك الأُستاذ البارع وهو على ما ذكرناه من المواهب والقابليّات انحرف انحرافاً شديداً، و تحرّكت طاقاته فى اتّجاه الجناية على الحقائق و ظلم الواقعيات. ولعلّ ما يحكى عن النظام من بعض الأفكار المنحرفة ـ إن صحّت ـ فذلك نتيجة النبوغ غير الموجّه، والقابليّة غير الخاضعة للارشاد والهداية. وسيوافيك بعض أفكاره غير الصّحيحة، غير أنّ أكثر مصادرها هى كتب الأشاعرة كـ«مقالات الإسلاميين» للأشعرى، و«الفرق بين الفرق» و غيرهما من كتب الأشاعرة الّذين ينظرون إلى المعتزلة بعين العداء و مخالفى السنّة. نعم هجوم الأشاعرة عليه، وردّ بعض المعتزلة

عليه(۴) يعرب عن شذوذ فى منهجه، وانحراف فى فكره. ۵ ـ روى القاضى أنّه كان يقول عندما يجود بنفسه: «اللّهمّ إن كنت تعلم أنّى لم اُقصِّر فى نصرة توحيدك ولم أعتقد مذهباً إلاّ سنده التوحيد، اللّهمّ إن كنت تعلم ذلك فاغفر لى ذنوبى و سهِّل علىّ سكرات الموت». قال: فمات من ساعته(۵). ــــــــــــــــــ ۱ . المنية والأمل، لابن المرتضى: ص ۲۹. ۲ . المنية والأمل، لابن المرتضى: ص ۲۹. ۳ . المنية والأمل، لابن المرتضى: ص ۲۹. ۴ . لاحظ الفرق بين الفرق ص ۱۳۲ ترى ردود المعتزلة عليه. فقد ذكر أنّ لأبى الهذيل والجبائى والاسكافى وجعفر بن حرب ردوداً عليه. ۵ . فضل الاعتزال للقاضى: ص ۲۶۴ ـ المنية والأمل ص ۲۹ ـ ۳۰.

( ۲۵۱ )

ولو صحّ هذا فلا يصحّ ما ينسب إليه البغدادى من أنّ النظّام كان أفسق خلق الله عزّوجلّ و أجرأهم على الذنوب العظام و على إدمان شرب المسكر. وقد ذكر عبدالله بن قتيبة فى كتاب «مختلف الحديث» أنّ النظّام كان يغدو على مسكر و يروح على مسكر وأنشد قوله فى المسكر: ما زلت آخذ روح الزقّ فى لطف * وأستبيح دماً من غير مذبوح حتّى انثنيت ولى روحان فى بدن * والزقّ مطّرح جسم بلا روح ثمّ أخذ البغدادى فى ذمّه بكلمات رديئة لا تصلح للنقل، وقد عدّ البغدادى له أزيد من عشرين فضيحة و جعل بعضها سبباً لكفره، غير أنّ بعضها ليس بفضيحة و بعضها الآخر لا يوجب الكفر(۱) و البغدادىّ فى هذه التّهم و النّسب ـ كما قال ـ تبع شيخ أصحاب الحديث ابن قتيبة حيث قال: «وجدنا النظّام شاطراً من الشطّار يغدو على سكر و يروح على سكر و يبيت على جرائرها و يدخل فى الأدناس و يرتكب الفواحش والشائنات» ثمّ ذكر البيتين(۲). أفى ميزان النّصفة الاعتماد على قول الخصم عند القضاء عليه؟. وذكر الشهرستانى له مسائل انفرد بها وأنهاها إلى ثلاث عشرة مسألة(۳) و فى قلمه نزاهة قابلة للتقدير بخلاف البغدادى فى الفرق و نذكر نموذجين من هذه الفضائح المزمومة: ۱ ـ قوله بانقسام كلِّ جزء لا إلى نهاية. فزعم البغدادى أنّ نتيجة ذلك القول إحالة كون الله تعالى محيطاً بأجزاء العالم، عالماً بها، وذلك قول الله تعالى: (وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَ أَحْصَى كُلَّ شَىْء عَدَداً) (الجن/۲۸)(۴). ــــــــــــــــــ ۱ . الفرق بين الفرق: ص ۱۳۱ ـ ۱۵۰. ۲ . تأويل مختلف الحديث: ص ۱۷ و ۱۸. ۳ . الملل والنحل: ج ۱ ص ۵۴ ـ ۵۸. ۴ . الفرق بين الفرق: ص ۱۳۹.

( ۲۵۲ )

يلاحظ عليه : أنّ القائل ببطلان تركّب الجسم من أجزاء لا يتجزّأ، وأنّ كلّ جزء مفروض ينقسم إلى ما لا نهاية له، لا يعنى به انقسام كلِّ جزء إلى ما لا ـ نهاية له بالفعل، بحيث يكون فى كلِّ ذرة أجزاء فعليّة مترتبة متسلسلة، بل المراد هو الانقسام بالقوّة، بمعنى أنّ الانقسام لا ينتهى إلى جزء لا يمكن تقسيمه عقلاً، لأنّ ما نفرضه جزءاً غير متجزّئ، شرقه غير غربه، فيكون منقسماً بهذا الشّكل إلى ما لا نهاية له، وإن كان ينتهى إلى جزء لا يمكن تقسيمه حسّاً لأجل ضعف أدوات التّقسيم، ولكن هذا لا يصدّ التقسيم العقلى و لا يمنع منه. وهذا واضح لمن أمعن النّظر فى أدلّة القائلين ببطلان الجزء الّذى لا يتجزّأ. فالبغدادى خلط بين مسألة أجزاء غير متناهية بالفعل و مسألة أجزاء غير متناهية بالقوّة، وما فرضه إشكالاً ـ على فرض صحّته فى نفسه ـ إنّما يترتّب على الأوّل دون الثّانى، لأنّ العالم على الفرض الثّانى يكون متناهياً بالفعل، ويكون سبحانه محيطاً بأجزاء العالم، عالماً به، وإن كان غير متناه بالقوّة، لكن مناط العلم هو الأوّل لا الثّانى. و ثانياً: نفرض أنّ العالم له أجزاء غير متناهية، ولكنّه سبحانه أيضاً موجود غير متناه، على ما برهن عليه فى محلّه، فلا يشذّ عن حيطة وجوده شىء، نعم من خصّ وجوده سبحانه بالعرش فوق السّماوات لا ـ محيص له عن توصيفه بالتّناهى والله سبحانه منزّه عن التّناهى وأحكام الممكنات. ۲ ـ قوله بأنّ الإنسان هو الروح و هو جسم لطيف تداخل بهذا الجسم، ثمّ رتّب عليه على زعمه إشكالات: منها ;أنّ الإنسان على هذا لا يرى على الحقيقة و إنّما يرى الجسد الّذى فيه الإنسان. ومنها ;أنّه يوجب أنّ الصّحابة ما رأوا رسول الله و إنّما رأوا قالباً فيه الرّسول، إلى غير ذلك من الاشكالات الواهية. أقول: لايظهر من القرآن كون الروح هو الجسم اللّطيف المتداخل فى البدن، ولكنّه يظهر منه كون حقيقة الإنسان هى روحه، وأنّ واقعيّته و شخصيّته بروحه لا ( ۲۵۳ )

بجسده. قال سبحانه: (قُلْ يَتَوَفَّيكُمْ مَلَكُ المَوتِ الَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلى رَبِّكُمْ تُرْجَعُون)(السجدة/۱۱). إنّ كلمة «التوفّى» لا ـ تعنى

الاماتة كما هو معروف، بل تعنى الأخذ و القبض، فقوله سبحانه (يتوفّاكم) بمعنى يأخذكم و يقبضكم، فالآية ظاهرة فى أنّ ملك الموت يأخذ الإنسان كلّه، ويكون محفوظاً عند ربّه، وهذا إنّما يتمّ ولو كان حقيقة الإنسان هو روحه و نفسه، لا روحه و جسمه، وإلاّ يكون المأخوذ بعض الإنسان و جزئه، لوضوح أنّ ملك الموت يأخذ أحد الجزأين وهو الرّوح و يترك الجزء الآخر وهو يودع فى القبر الّذى لا علاقة لملك الموت به. وما رتّب البغدادى على نظريّة النّظام من الاشكالات لا يستحقّ الردّ والنّقد. إذا عرفت هذين النموذجين الّذين عدّهما البغدادى من فضائح النّظام ـ وليسا منها ـ فعند ذا يتبيّن وجوب دراسة آراء ذلك الرجل فى جوّ هادىء بعيد عن الحقد والبغض حتّى يتّضح الحقّ عن الباطل، مع أنّه لا مصدر لنسبة هذه الآراء إلاّ كتب الأشاعرة و بصورة ناقصة «الانتصار» لأبى الحسين الخيّاط، وليس كتابنا هذا كتاباً كلامياً و إنّما هو كتاب تأريخ العقائد ولأجل ذلك نكتفى بهذا المقدار، غير أنّه نرى من الواجب التعرّض لعقيدة منسوبة إليه فى إعجاز القرآن المعروفة بمذهب الصّرفة. النّظام و مذهب الصرفة فى إعجاز القرآن

من الآراء الباطلة الّتى نسبت إلى النّظام، هو حصر إعجاز القرآن فى الاخبار عن المغيبات، وأمّا التأليف والنّظم فقد كان يجوِّز أن يقدر عليه العباد لولا ـ أنّ الله منعهم بمنع(۱). وقد نقل عنه البغدادى فى «الفرق» بقوله: «إنّه أنكر إعجاز القرآن فى(۲) نظمه». وقال الشهرستانى: «قوله فى إعجاز القرآن إنّه من حيث الاخبار عن الاُمور الماضية والآتية ومن جهة صرف الدواعى عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به ـــــــــــــــ ۱ . مقالات الاسلاميين: ص ۲۲۵. ۲ . الفرق بين الفرق: ص ۱۳۲.

( ۲۵۴ )

جبراً وتعجيزاً، حتّى لو خلاّهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة و فصاحة و نظماً»(۱). أقول: لا ـ شكّ أنّ مذهب الصرفة فى إعجاز القرآن مذهب مردود بنصّ القرآن وإجماع الاُمّة، لأنّ مذهب الصرف يرجع إلى أنّ القرآن لم يبلغ فى مجال الفصاحة والبلاغة حدّ الإعجاز، حتّى لا ـ يتمكّن الإنسان العادى من مباراته و مقابلته، بل هو فى هذه الجهة لا يختلف عن كلام الفصحاء و البلغاء، ولكنّه سبحانه يحول بينهم وبين الإتيان بمثله، إمّا بصرف دواعيهم عن المعارضة، أو بسلب قدرتهم عند المقابلة. ومن المعلوم أنّ تفسير إعجاز القرآن بمثل هذا باطل جدّاً لأنّ القرآن عند المسلمين معجز لكونه خارق للعادة لما فيه من ضروب الإعجاز فى الجوانب الأربعة: ۱ ـ الفصاحة القصوى ۲ ـ البلاغة العليا ۳ ـ النظم المخصوص ۴ ـ الاُسلوب البديع. فقد تجاوز عن حدِّ الكلام البشرى و وصل إلى حدّ لا تكفى فى الاتيان بمثله القدرةُ البشريّة. يقول الطّبرسى فى تفسير قوله: (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَ الجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْض ظَهِيراً) (الإسراء/۸۸) «معناه قل يا محمد لهؤلاء الكفّار: لئن اجتمعت الإنس و الجنّ متعاونين متعاضدين على أن يأتوا بمثل هذا القرآن من فصاحته و بلاغته و نظمه على الوجوه الّتى هو عليها من كونه فى الطبقة العليا من البلاغة و الدرجة القصوى من حسن النظم وجودة المعانى و تهذيب العبارة.. لعجزوا عن ذلك ولم يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً»(۲). إنّ مذهب الصرفة كمذهب الصّدفة لدى المادِّيين فى الوهن و البطلان، فإنّه سبحانه أرفع شأناً من أن يأمر الإنسان والجنّ بأن يباروا القرآن، ويرضى منهم بمباراة بعضه لو تعذّر عليهم الكلّ، ثمّ يعترض سبيلهم و يصرف منهم القوّة والهمّة و يمنعهم ـــــــــــــــ ۱ . الملل والنحل: ج ۱ ص ۵۶ ـ ۵۷. ۲ . مجمع البيان: ج ۶ ص ۶۷۶.

( ۲۵۵ )

من أن يأتوا بما أراد منهم مع قدرتهم عليه قبل عزم المباراة والمقابلة. ولو صحّ وجه إعجازه فى الصّرفة، فيتمّ حتّى مع كونه كلاماً مغسولاً من الفصاحة، ومبذولاً مرذولاً للغاية، وكلّما حاول الإنسان أن يقابله، صرفت دواعيه وسلبت قدرته عن الاتيان بمثله، هوكما ترى(۱). مؤلّفاته

مع أنّه كثر اللّغط والصّياح حول آراء النظّام(۲) فطبع الحال يقتضى أن يكون له عشرات المؤلّفات، غير أنّه لم يصل من أسماء مؤلّفاته إلينا أزيد ممّا يلى: ۱ ـ التّوحيد۲ ـ العالم(۳) ۳ ـ الجزء (۴) ۴ ـ كتاب الردّ على الثنويّة(۵). ومن أراد أن يرجع إلى متفرّداته ـ إن صحّت النّسبة ـ فليرجع إلى «الملل والنحل» للشهرستانى، فإنّه جمعها تحت ثلاث عشرة مسألة، مع النزاهة و رعاية أدب البحث، خلافاً

للبغدادى، فإنّ كلامه بعيد عن الأدب. ۵ ـ أبو على محمّد بن عبدالوهّاب الجبّائى (ت ۲۳۵ ـ م ۳۰۳)
هو أحد أئمّة المعتزلة فى عصره، وإماماً فى كلامه و يعرّفه ابن النديم فى فهرسته بقوله: «هو من معتزلة البصرة، ذلّل الكلام و سهّله و يسّـر ما صعب منه، وإليه انتهت رئاسة البصريّين فى زمانه، لا ـ يدافع فى ذلك. وأخذ عن أبى يعقوب الشحّام. ورد البصرة ـــــــــــــ ۱ . ومن أراد البحث حول تلك النظرية فعليه الرجوع إلى المصادر التالية: أوائل المقالات للشيخ المفيد ص ۳۱، بحار الأنوار: ج ۱۲، ص ۱ ـ ۳۲. المعجزة الخالدة للعلامة الشهرستانى ص ۹۲ ـ ۹۳. مقال للكاتب الفكيكى فى مجلّة رسالة الإسلام، العدد الثالث من السنة الثالثة، والعدد الأول من السنة الرابعة. الجزء الثانى من الإلهيات من محاضراتنا الكلامية التى قام بتحريرها الشيخ الفاضل حسن مكى العاملى. ۲ . ألّف محمد عبد الهادى أبو ريدة كتاباً مستقلاً حول آراء النظام وأسماه «إبراهيم بن سيار النظام» وطبع عام ۱۳۶۵ بالقاهرة وقد جمع آراءه عن مصادر مطبوعة ومخطوطة. ۳ . ذكرهما أبو الحسين الخياط (م ۳۱۱) فى الانتصار ص ۱۴ ـ ۱۷۲. ۴ . مقالات الاسلاميين: ج ۲ ص ۳۱۶. ۵ . الفرق بين الفرق: ص ۱۳۴.

( ۲۵۶ )

و تكلّم مع من بها من المتكلّمين، وصار إلى بغداد، فحضر مجلس أبى...الضّرير و تكلّم فتبيّن فضله و علمه، وعاد إلى العسكر ومولده سنة ۲۳۵ هـ وتوفّى سنة ۳۰۳ هـ »(۱). وقال ابن خلّكان: «إنّه أحد أئمّة المعتزلة، كان إماماً فى علم الكلام، وأخذ هذا العلم عن أبى يوسف يعقوب بن عبدالله الشحّام البصرى رئيس المعتزلة بالبصرة فى عصره. له فى مذهب الاعتزال مقالات مشهورة و عنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعرى علم الكلام وله معه مناظرة روتها العلماء»(۲). قال الياقوت: «الجبّائى منسوب إلى «جبّا» بضمّ الجيم و تشديد الباء: بلد أو كورة من خوزستان، و من الناس من جعل عبّادان من هذه الكورة و هى فى طرف من البصرة و الأهواز، حتّى جعل من لا خبرة له «جبّا» من أعمال البصرة و ليس الأمر كذلك ـ إلى أن قال ـ «جبّا» فى الأصل عجمى وكان القياس أن ينسب إليها جُبّوى، فنسبوا إليها جبّائى على غير قياس مثل نسبتهم إلى الممدود، وليس فى كلام العجم ممدود، وجبّا أيضاً من أعمال النّهروان»(۳). وقد أثنى عليه ابن المرتضى فى «المنية والأمل» بما لا مزيد عليه فقال: «وهو الّذى سهّل علم الكلام و يسّره و ذلّله وكان مع ذلك فقيهاً ورعاً زاهداً جليلاً نبيلاً، ولم يتّفق لأحد من إذعان سائر طبقات المعتزلة له بالتقدّم و الرئاسة بعد أبى الهذيل مثله، بل ما اتّفق له هو أشهر أمراً و أظهر أثراً، وكان شيخه أبا يعقوب الشحّام، ولقى غيره من متكلّمى زمانه و كان على حداثة سنّه معروفاً بقوّة الجدل»(۴). مناظراته

۱ ـ حضر من علماء المجبّرة رجل يقال له صقر. فإذا غلام أبيض الوجه زجّ ـــــــــــــ ۱ . فهرست ابن النديم الفن الأول من المقالة الخامسة ص ۲۱۷ ـ ۲۱۸. ۲ . لاحظ الجزء الثانى من كتابنا هذا ص ۱۸. ۳ . معجم البلدان: ج ۲ ص ۹۶ ـ ۹۷ طبع التراث العربى. ۴ . المنية والأمل: ص ۴۵.

( ۲۵۷ )

نفسه فى صدر صقر و قال له: أسألك؟ فنظر إليه الحاضرون و تعجّبوا من جرأته مع صغر سنّه. فقال له: سل، فقال: هل الله تعالى يفعل العدل؟ قال: نعم، قال: أفتسمّيه بفعله العدل عادلاً ؟ قال: نعم، قال: فهل يفعل الجور؟ قال: نعم، قال: أفتسمّيه جائراً؟ قال: لا، قال: فيلزم أن لا ـ تسمّيه بفعله العدل عادلاً، فانقطع صقر، وجعل الناس يسألون من هذا الصّبى؟ فقيل: هو غلام من جبّاء(۱). يلاحظ على تلك المناظرة: أنّه فى وسع المجبّر أن يقول: إن أسماءه سبحانه توقيفيّة ولا يصحّ لنا تسميته بما لا يسمّى به نفسه. ۲ ـ روى ابن المرتضى أنّ أبا علىّ ناظر بعضهم فى الإرجاء و أبو حنيفة و الزبير حاضران، فقال أبو حنيفة: إنّ أبا عمرو بن العلاء لقى عمرو بن عبيد، فقال له: يا أبا عثمان إنّك أعجمىّ ولست بأعجمىّ اللّسان و لكنّك أعجمىّ الفهم. إنّ العرب إذا وعدت أنجزت، وإذا أوعدت أخلفت و أنشد شعراً: إنّى و إن أوعدته و وعدته * لمخلف إيعادى، ومنجز موعدى فقال أبو علىّ: إنّ أبا عثمان أجابه بالمسكت وقال له: إنّ الشاعر قد يكذب وقد يصدق، ولكن حدّثنى عن قول الله عزّ و جلّ: (لَأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ)(هود/۱۱۹، السجدة/۱۳)

إن ملأها أتقول صدق؟ قال: نعم، وإن لم يملأها أفتقول صدق ؟ فسكت أبو حنيفة. يلاحظ عليه: أنّه سبحانه إنّما يخلف بما أوعده إذا عفا عن الكافر والمشرك والمسلم جميعاً، وأمّا إذا عفا عن المسلمين خاصّة فلا يلزم الكذب، لأنّه لا يستلزم خلف الايعاد الوارد فى الآية المباركة، ولا يلزم خلوّ جهنّم من الجنّة و النّاس الّذى أشار الله إليه بقوله: (لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ)، لأنّ من يجرى عليه العفو أقلّ ممّن يكون محكوماً بدخول الجحيم، وليس القائل بالعفو يقول بأنّ العفو يعمّ كلّ ـــــــــــــــــ ۱ . المنية والأمل: ص ۴۶.

( ۲۵۸ )

كافر و مشرك ومسلم، وإنّما يتحقّق فى إطار محدود و مضيّق. كيف وقد وعد سبحانه على وجه الجزم و القطع بقوله: (إنَّ اللّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذلِكَ) (النساء/۴۸) وليس المراد من الغفران هو المغفرة لأجل التّوبة، لأنّ الغفران بعد التوبة يعمّ المشرك و غيره، وإنّما المراد هو الغفران و المغفرة بلا توبة و إنابة، والمشرك و المنافق لا يعمّهما العفو أبداً و يكفى ذلك فى تحقّق وعيد الربّ و صدق إخباره(لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ). وخلاصة القول: أنّ القائل بالعفو فى مورد الايعاد يدّعى قضيّة جزئيّة لا قضيّة كلّيّة استيعابيّة، وللبحث صلة تمرّ عليك عند البحث عن اُصول المعتزلة فارتقب. ثمّ إنّ فى وسع أبى علىّ أن يقابل شعر المناظر بشعر شاعر آخر وينشد قوله: إنّ أبا ثابت لمجتمع الرأى * شـــريـــف الآبـاء و البيت لا يخلف الوعد والوعيد ولا * يبيت من ثاره على فوت(۱) تأليفاته

يظهر ممّا نقله ابن المرتضى أنّه غزير الإنتاج. قال: قال أبو الحسين:«وكان أصحابنا يقولون: إنّهم حرّروا ما أملاه أبو علىّ فوجدوه مائة ألف و خمسين ألف ورقة، قال: وما رأيته ينظر فى كتاب إلاّ يوماً نظر فى زيج الخوارزمى، ورأيته يوماً أخذ بيده جزءاً من الجامع الكبير لمحمّد بن الحسن و كان يقول: إنّ الكلام أسهل شىء، لأنّ العقل يدلّ عليه»(۲) . يلاحظ عليه: أنّ علم الكلام كما يستمدّ من العقل، يستمدّ من الكتاب و السنّة الصّحيحة خصوصاً فيما يرجع إلى ما بعد الموت، وأنّ الاستبداد بالعقل الشخصى من دون المراجعة لآراء من سبق من الأعاظم لا ينتج شيئاً ناضجاً. فكما أنّ التقاء الأسلاك ـــــــــــــــــ ۱ . المنية والأمل: ص ۴۸. ۲ . نفس المصدر : ص ۴۷.

( ۲۵۹ )

الكهربائيّة يوجب تفجّر النور والطاقة، فهكذا التقاء الأفكار والآراء يوجب اكتساح ظلمات الجهل عن أمام المفكّر. ويظهر من ابن المرتضى فى ترجمة الأصمّ أنّ لأبى علىّ تفسيراً، قال: «وكان أبو علىّ لا يذكر أحداً فى تفسيره إلاّ الأصمّ»(۱) ومن المحتمل أن يكون المقصود أنّه لا يذكر من آراء الرجال فى التفسير شيئاً إلاّ عن الأصمّ. ويظهر أيضاً منه ـ فى ترجمة أبى محمّد عبدالله بن العبّاس الرامهرمزى تلميذه ـ أنّ لأبى علىّ كتباً فى الردّ على أهل النجوم، ويذكر أنّ كثيراً منها يجرى مجرى الأمارات الّتى يغلب الظنّ عندها(۲). كما يظهر منه ـ فى ترجمة الخراسانيّين الثّلاثة الّذين خرّجوا على أبى علىّ و أخذوا عنه ـ أنّ أبا علىّ أملى كتاب «اللّطيف» لأبى الفضل الخجندى، ثالث الخراسانيّين(۳). ونقل ابن عساكر فى «تبيين كذب المفترى» عن الشيخ الأشعرى أنّ له كتاباً فى الردّ على كتاب «الاُصول» لاُستاذه أبى علىّ الجبّائى(۴). إلى غير ذلك ممّا أهمل أرباب التراجم ذكره فى ترجمته. لمحة من أحواله

روى ابن المرتضى وقال: قال أبو الحسن: «وكان من أحسن الناس وجهاً وتواضعاً ـ إلى أنّ قال ـ وكان إذا روى عن النّبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم أنّه قال لعلىّ والحسن والحسين وفاطمة: «أنا حرب لمن حاربكم، وسلم لمن سالمكم» يقول: العجب من هؤلاء النوابت(۵)يروون هذا الحديث ثمّ يقولون بمعاوية»(۶). وروى عن علىّ ـ عليه السلام ـ أنّ رجلين أتياه فقالا: ائذن لنا أن نصير إلى معاوية ـــــــــــــــــ ۱ . المنية والأمل: ص ۳۳. ۲ . نفس المصدر : ص ۵۸. ۳ . نفس المصدر : ص ۶۵. ۴ . تبيين كذب المفترى: ص ۱۳۰. ۵ . تطلق على الحشوية ومن لفّ لفّهم. ۶ . المنية والأمل: ص ۴۷.

( ۲۶۰ )

فنستحلّه من دماء من قتلنا من أصحابه. فقال عليّ ـ عليه السلام ـ : «أما إنّ الله قد أحبط عملكما بندمكما على ما فعلتما»(۱). قال أبو الحسن: «والرافضة لجهلهم بأبى عليّ و مذهبه يرمونه بالنّصب و كيف وقد نقض كتاب عبّاد فى تفضيل أبى بكر، ولم ينقض كتاب الاسكافى المسمّى «المعيار والموازنة فى تفضيل عليّ على أبى بكر»(۲). إنّ العالم العابد رضى الدين بن طاووس (المتوفّى سنة ۶۶۴) نقل كثيراً من آرائه فى كتاب «سعد السعود» و نقضه، ولو صحّت نسبة تلك الآراء إليه فهو مبغض للشيعة وقد أنكر كثيراً من الحقائق التأريخية فراجعه. ۵ ـ أبو هاشم الجبائى (ت ۲۷۷ ـ م ۳۲۱)

عبدالسلام بن محمّد بن عبدالوهّاب بن أبى عليّ الجبائى، قال الخطيب: «شيخ المعتزلة و مصنّف الكتب على مذاهبهم. سكن بغداد إلى حين وفاته»(۳). وقال ابن خلّكان: «المتكلّم المشهور، العالم بن العالم، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة ولهما مقالات على مذهب الاعتزال، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما. وكان له ولد يسمّى أبا عليّ و كان عامّياً لا يعرف شيئاً. فدخل يوماً على الصاحب بن عبّاد فظنّه عالماً فأكرمه ورفع مرتبته. ثمّ سأله عن مسألة، فقال: «لا أعرف نصف العلم»، فقال له الصاحب: «صدقت يا ولدى، إلّا أنّ أباك تقدّم بالنصف الآخر»(۴). وقد حكى الخطيب عنه تأريخ ولادته، أنّه قال: «ولدت سنة سبع و سبعين ومائتين و ولد أبى أبو عليّ سنة خمس و ثلاثين و مائتين و مات فى شعبان سنة ثلاث ـــــــــــــ ۱ . المنية والأمل: ص ۴۷. ۲ . المنية والأمل: ص ۴۷. ۳ . تاريخ بغداد: ج ۱۱، ص ۵۵. ۴ . وفيات الأعيان: ج ۳، ص ۱۸۳.

( ۲۶۱ )

وثلاثمائة». قال أبو الحسن: ومات أبو هاشم فى رجب سنة إحدى و عشرين و ثلاثمائة ببغداد و تولّيت دفنه فى مقابر باب البستان من الجانب الشرقى، وقد توفّى فى اليوم الّذى توفّى أبو بكر بن دريد. وعن الحسن بن سهل القاضى: بينا نحن ندفن أبا هاشم إذ حملت جنازة اُخرى ومعها جُميعَة عرفتهم بالأدب. فقلت لهم: جنازة من هذه؟ فقالوا: جنازة أبى بكر ابن دريد، فذكرت حديث الرشيد لمّا دفن محمّد بن الحسن و الكسائى بالرى فى يوم واحد. قال: وكان هذا فى سنة ثلاث و عشرين وثلاثمائة، فأخبرت أصحابنا بالخبر، وبكينا على الكلام والعربيّة طويلاً ـ ثم افترقنا. وعلّق عليه الخطيب: «الصّحيح أنّ أبا هاشم مات فى ليلة السبت الثالث والعشرين من رجب سنة إحدى و عشرين، قال: وكان عمره ستّاً و أربعين سنة وثمانية أشهر وإحدى وعشرين يوماً»(۱). وقال القاضى نقلاً عن أبى الحسن بن فرزويه أنّه بلغ من العلم ما لم يبلغه رؤساء علم الكلام. وذكر أنّه كان من حرصه يسأل أبا عليّ (والده) حتّى يتأذّى منه، فسمعت أبا عليّ فى بعض الأوقات يسير معه لحاجة وهو يقول لا تؤذنا و يزيد فوق هذا الكلام. وكان يسأله طول نهاره ما قدر على ذلك، فاذا جاء اللّيل سبق إلى موضع مبيته لئلّا يغلق أبو عليّ دونه الباب، فيستلقى أبو عليّ على سريره، ويقف أبو هاشم بين يديه قائماً يسأله حتّى يضجره، فيحوّل وجهه عنه، فيتحوّل إلى وجهه، ولا ـ يزال كذلك حتّى ينام، وربّما سبق أبو عليّ فأغلق الباب دونه. قال: ومن هذا حرصه على ما اختصّ به من الذكاء، لم يتعجّب من تقدّمه(۲). كان أبو هاشم أحسن الناس أخلاقاً و أطلقهم وجهاً، واستنكر بعض الناس خلافه مع أبيه (فى المسائل الكلاميّة) وليس خلاف التابع للمتبوع فى دقيق الفروع بمستنكر، فقد خالف أصحاب أبى حنيفة إياه. وقال أبو الحسن بن فرزويه فى ذلك ـــــــــــــ ۱ . تاريخ بغداد: ج ۱۱، ص ۵۶. ۲ . طبقات المعتزلة للقاضى: ص ۳۰۴.

( ۲۶۲ )

شعراً وهو قوله: يقولون بين أبى هاشم * وبين أبيه خلاف كبير فقلت وهل ذاك من ضائر * وهل كان ذلك ممّا يضير فخلّوا عن الشيخ لا ـ تعرضوا * لبحر تضايق عنه البحور فان أبا هاشم تلوه * إلى حيث دار أبوه يدور ولكن جرى فى لطيف الكلام(۱) * كلام خفى وعلم غزير فإيّاك إيّاك من مظلم * ولا تعد عن واضح مستنير(۲) تأليفاته

ذكر ابن النديم لأبى هاشم كتباً، و قال: «أبو هاشم عبدالسلام بن محمّد الجبّائى، قدم مدينة السّلام سنة ۳۱۴ وكان ذكياً حسن الفهم، ثابت الفطنة، صانعاً للكلام، مقتدراً عليه، قيّماً به، وتوفّى سنة ۳۲۱ وله من الكتب: ۱ ـ الجامع الكبير، ۲ ـ كتاب الأبواب الكبير، ۳ ـ

كتاب الأبواب الصغير، ۴ ـ الجامع الصغير، ۵ ـ كتاب الإنسان، ۶ ـ كتاب العوض، ۷ ـ كتاب المسائل العسكريات، ۸ ـ النقض على أرسطو طاليس فى الكون والفساد، ۹ ـ كتاب الطبايع والنقض على القائلين بها، ۱۰ ـ كتاب الاجتهاد كلام (۳). انتشار مذهبه

يظهر من البغدادى أنّ مذهبه كان منتشراً فى أوائل القرن الخامس فى بغداد وقد سمّى أتباعه بالبهشميّة وقال: هؤلاء أتباع أبى هاشم الجبّائى، وأكثر معتزلة عصرنا على ـــــــــــــــ ۱ . المراد من لطيف الكلام، المباحث التى لها صلة لاثبات بعض العقائد الاسلاميّة وليست منها، كالبحث عن الجوهر والعرض والأكوان والأفلاك وفى الحقيقة كان البحث عنها تبعاً للفلاسفة. ۲ . طبقات المعتزلة للقاضى: ص ۳۰۵. ۳ . فهرست ابن النديم: الفن الأوّل من المقالة الخامسة ص ۲۲۲.

( ۲۶۳ )

مذهبه، لدعوة ابن عبّاد وزير آل بويه إليه(۱). تلاميذه

قد ذكر ابن المرتضى أبا هاشم فى الطبقة التاسعة، وذكر تلاميذه فى الطبقة العاشرة، وقال:«اعلم أنّ هذه الطّبقة تشتمل على من أخذ عن أبى هاشم وعمّن هو فى طبقته مع اختلاف درجاتهم وتفاوت أحوالهم وقدّمنا أصحاب أبى هاشم لكثرتهم وبراعتهم». ثمّ ذكر أسماء تلاميذه، فمن أراد فليرجع إليه. ۷ ـ قاضى القضاة عبد الجبّار (ت نحو ۳۲۴ ـ م ۴۱۵ أو ۴۱۶)

هو عبدالجبّار بن أحمد بن عبدالجبّار الهمدانى الأسدآبادى، الملقّب بقاضى القضاة ولا يطلق ذلك اللّقب على غيره. قال الخطيب: «كان ينتحل مذهب الشافعى فى الفروع و مذاهب المعتزلة فى الاُصول، وله فى ذلك مصنّفات و ولى قضاء القضاة بالرى و ورد بغداد حاجّاً وحدّثبها. وقال: مات عبدالجبّار بن أحمد قبل دخولى الرى فى رحلتى إلى خراسان و ذلك فى سنة ۴۱۵»(۲). وترجمه الحاكم الجشمى (المتوفّى عام ۴۹۴ هـ) فى كتاب «شرح عيون المسائل» وعدّه من الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة وقال: «يعدّ من معتزلة البصرة من أصحاب أبى هاشم لنصرته مذهبه». قرأ على أبى إسحاق بن عيّاش أوّلاً، ثمّ على الشيخ أبى عبدالله البصرى(۳). ـــــــــــــــ ۱ . تاريخ بغداد: ج ۱۱، ص ۱۱۳. ۲ . المصدر نفسه. ۳ . كلاهما من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة.

( ۲۶۴ )

وليست تحضرنى عبارة تنبئ عن محلّه فى الفضل وعلوّ منزلته فى العلم، فإنّه الّذى فتق الكلام و نشره و وضع فيه الكتب الجليلة الّتى سارت بها الركبان و بلغ المشرق والمغرب، وضمّنها من دقيق الكلام و جليله ما لم يتّفق لأحد قبله، وطال عمره مواظباً على التّدريس والاملاء حتّى طبّق الأرض بكتبه و أصحابه. وبَعُدَ صوته وعظم قدره وإليه انتهت الرئاسة فى المعتزلة حتّى صار شيخها و عالمها غير مدافع، وصار الاعتماد على كتبه و مسائله حتّى نسخ كتب من تقدّم من المشايخ و قرب عهده، و شهرة حاله تغنى عن الاطناب من وصفه. وفيه يقول أبو الأسعد الآبى فى قصيدة له فى التوحيد والعدل: ويعدّ من مشايخ أهل العدل. أم لكم مثل إمام الاُمّة * قاضى القضاة سيّد الأئمّة من بثّ دين الله فى الآفاق * وبتّ حبل الكفر والنفاق وأصله من أسدآباد همدان، ثمّ خرج إلى البصرة و اختلف إلى مجالس العلماء وكان يذهب فى الاُصول مذهب الأشعريّة وفى الفروع مذهب الشافعى، ولما حضر المجالس و ناظر ونظر عرف الحقّ، وانقاد وانتقل إلى أبى إسحاق بن عيّاش فقرأ عليه مدّة ثمّ رحل إلى بغداد وأقام عند الشيخ أبى عبدالله مدّة مديدة حتّى فاق الأقران وخرج واحد دهره وفريد زمانه، وصنّف وهو بحضرته كتباً كثيرة وكان ربّما يدرس بها وبالعسكر(۱) ورامهرمز(۲) . وابتدأ بها إملاء «المغنى» فى مسجد عبدالله بن عبّاس متبرّكاً به. فلمّا قدم الرىّ سألوه أن يجعله باسم بعض الكبار فأبى و استدعاه الصاحب إلى الرىّ بعد سنة ستّين و ثلاثمائة فبقى بها مواظباً على التدريس إلى أن توفّى سنة ۴۱۵ أو ۴۱۶ فكان يدرس ويملى وكثر الانتفاع به و طار ذكره فى الآفاق. ـــــــــــــــ ۱ . عسكر مكرم بلد مشهور من نواحى خوزستان. ۲ . مدينة من بلاد خوزستان.

( ۲۶۵ )

وروى أنّه كان فى التفضيل بمذهب الشيخين(۱) فى التوقف، ثمّ رجع فى آخر عمره إلى تفضيل أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ وهو المذكور فى كتبه. وكان الصاحب يقول فيه مرّة: هو أفضل أهل الأرض، واُخرى: هو أعلم أهل الأرض(۲) . اسلوبه فى الكتابة

يظهر من ترجمة حياته أنّ كتابه الكبير «المغنى» الّذى يقع فى عشرين جزءاً ممّا أملاه على تلاميذه ولم يكتبه ببنانه. يقول الحاكم: كان ـ رحمه الله ـ يختصر فى الاملاء و يبسط فى الدرس على ضدّ ما كان يفعله الشيخ أبو عبدالله (۳) فكان من حسن طريقته ترك الناس كتب من تقدّم. ولما فرغ من كتاب «المغنى» بعث به إلى (الصاحب) فكتب (الصاحب) إليه كتاباً هذه صورته: بسم الله الرّحمن الرّحيم أتمّ الله على قاضى القضاة نعمته، وأجزل لديه منّته،لقد أتمّ من كتاب «المغنى» ذخيرة للموحّد، وشجى للملحد، وعتاداً للحق، وسداداً للباطل، وإنّه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، و نحلتنا على النحل، واُمّتنا على الاُمم و ملّتنا على الملل، وفّقه الله له حين نامت الخواطر وكلّت الأوهام و ظنّ الظانّون بالله أنّ العلم قد قبض ونخاعه قد ضعف، وأنّ شيوخه الأعلون (كذا) قد شالت نعامتهم و خفّت بضاعتهم، ووهن كاهلهم، ودرج أفاضلهم، ولم يدروا أنّ فى سرّ الغيب إن كان آخراً بالاضافة إليهم، إنّه الأوّل بالامامة عليهم، كذلك يفعل الله ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون. فليقرّ قاضى القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عيناً بما قدّم لنفسه و أخّر و اكتسب لغده و ذخر، ـــــــــــ ۱ . هما الجبائيان أبو على وأبو هاشم. ۲ . مقدّمة فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ۱۳۱. ۳ . هو الشيخ أبو عبدالله الحسين بن على البصرى من الطبقة العاشرة.

( ۲۶۶ )

وليرينّ فى ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه و احتسب و سهر ليله و انتصب، صابراً على كدّ الخواطر و معانياً برد الأصايل إلى حرّ الهواجر، أثقل من أحد و أرزن، وأوفى من الرمل و أوزن (يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْس مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْر مُحْضَراً)و ورد محمّد ولدنا بالنباء العظيم و الصّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغنى» فقلت يا بشراى، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضر و تحفة المرتاد و طفقت أنشئ و أقول: ولو أنشر الشيخان عمرو و واصل * لقالا جوزيت الخير عنّا و أنعما فأتمّ على قاضى القضاة نعمه، كما أورد علينا ديمه و السلام(۱) . ثمّ إنّ الحاكم بسط الكلام فى أسماء تآليفه، و قال: «إنّ له ۴۰۰ ألف ورقة ممّا صنّف فى كلّ فنٍّ و كان موفّقاً فى التصنيف والتدريس، وكتبه تتنوّع أنواعاً فله كتب فى الكلام لم يسبق إلى تصنيف مثلها فى ذلك الباب. ثمّ سرد أسماء كتبه البالغة إلى ثلاثة و أربعين، نأتى بها ملخّصاً: ۱ ـ الدواعى و الصوارف،۲ ـ الخلاف و الوفاق، ۳ ـ الخاطر، ۴ ـ الاعتماد، ۵ ـ المنع والتمانع، ۶ ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز، ۷ ـ المغنى، ۸ ـ الفعل والفاعل، ۹ ـ المبسوط، ۱۰ ـ المحيط، ۱۱ ـ الحكمة والحكيم، ۱۲ ـ شرح الاُصول الخمسة، ۱۳ ـ شرح الجامعين، ۱۴ ـ شرح الاُصول، ۱۵ ـ شرح المقالات، ۱۶ ـ شرح الأعراض وهذا كلّه فى الكلام. ومنها فى اُصول الفقه:

۱۷ ـ النهاية، ۱۸ ـ العمدة، ۱۹ ـ شرحها. وهناك كتب فى النّقض على المخالفين: ۲۰ ـ نقض اللمع، ۲۱ ـ نقض الامامة. وهناك جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق: ۲۲ ـ الرازيات، ۲۳ـالعسكريات، ۲۴ ـ القاشانيات، ۲۵ ـ الخوارزميات، ۲۶ ـ النيسابوريات. ـــــــــــ ۱ . الطبقتان ۱۱ و ۱۲ من كتاب شرح العيون ص ۳۶۹ ـ ۳۷۱ للحاكم الجشمى.

( ۲۶۷ ) وهناك كتب فى الخلاف والمواعظ:

۲۷ ـ الخلاف بين الشيخين، ۲۸ ـ نصيحة المتفقّهة. وله كتب تكلّم فيها على أهل الأهواء الخارجين عن الإسلام و غيرهم أوضح فيها الحقّ: ۲۹ ـ شرح الآراء. وله كتب فى علوم القرآن: ۳۰ ـ المحيط، ۳۱ ـ الأدلّة، ۳۲ ـ التنزيه، ۳۳ ـ المتشابه، ۳۴ ـ شهادات القرآن». ثمّ قال الحاكم: «له كتب فى كلّ فنّ بلغنى اسمه أو لم يبلغ، أحسن فيها غاية الاحسان، نحو كتابه: ۳۵ ـ التجريد، ۳۶ ـ المكّيات، ۳۷ ـ الكوفيات، ۳۸ ـ الجمل، ۳۹ ـ العهود، ۴۰ ـ المقدّمات، ۴۱ ـ الجدل، ۴۲ ـ الحدود، إلى غير ذلك مما يكثر تعداده، وذكر جميع مصنّفاته يتعذّر»(۱) . ومن حسن حظّ القاضى دون سائر المعتزلة أنّه قد طبعت كميّة هائلة من كتبه فى الآونة الأخيرة، وهذه الكتب رفعت الستار عن وجه عقائد المعتزلة و أغنتنا عن الرجوع إلى كتب خصومهم، فنذكر ما طبع: ۱ ـ «تنزيه القرآن عن المطاعن»: طبع فى بيروت طبع دار النّهضة الحديثة. واسمه يحكى عن محتواه و يجيب فيه عن كثير من الأسئلة الّتى تدور حول الآيات. قال فى ديباجته: «فقد أملينا كتاباً يفصّل بين المحكم والمتشابه. عرضنا فيه سور القرآن على ترتيبها و بيّنا معانى ما تشابه من آياتها، مع بيان وجه خطأ

فريق من الناس فى تأويلها، ليكون النفع به أعظم». ـــــــــــــــ ۱ . الطبقتان ۱۱ و ۱۲ من شرح العيون ص ۲۶۷ ـ ۲۶۹. للحاكم الجشمى تحقيق فؤاد سيّد. ط تونس.

( ۲۶۸ )

وطبع أيضاً فى القاهرة سنة ۱۳۲۶. ۲ ـ «طبقات المعتزلة»: وهو أساس «طبقات المعتزلة» لابن المرتضى. نشره فؤاد سيّد، و أسماه «فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة» مع كتاب «ذكر المعتزلة» للكعبى و«الطبقات الحادية عشرة و الثانية عشرة من شرح العيون» للحاكم الجشمى طبع سنة ۱۴۰۶. ۳ ـ «شرح الاُصول الخمسة»: نشره عبدالكريم عثمان فى القاهرة سنة ۱۹۶ مـ۱۳۸۴ هـ وهو كتاب مختصر جامع يعرض عقائد المعتزلة عامّة و عقيدة القاضى خاصّة، وهو أحسن كتاب لمن أراد أن يطّلع على عقائدهم، وقد أملاه على تلاميذه. ۴ ـ «المغنى»: وهو من الكتب المبسوطة فى عقائد المعتزلة. اكتشفته البعثة المصريّة فى اليمن عام ۱۹۵۲ وقد عثر منه حتّى الآن على ۱۴ جزءاً. والكتاب يقع فى عشرين جزءاً و إليك الأجزاء المطبوعة ۴ ـ ۵ ـ ۶ ـ ۷ ـ ۸ ـ ۹ ـ ۱۱ ـ ۱۲ ـ ۱۳ ـ ۱۴ ـ ۱۵ ـ ۱۶ ۱۷ ـ ۲۰ والجزء الأخير يختصّ بالإمامة وهو الّذى نقضه السيّد المرتضى و أسماه «الشافى» وطبع فى مجلّد كبير، ولخّصه الشيخ الطوسى و أسماه «تلخيص الشافى» وطبع فى جزأين. ۵ ـ «المحيط بالتكليف»: تحقيق السيّد عزمى، طبع الدار المصريّة للتأليف، جمعه الحسن بن أحمدبن متّويه(ت۶۸۳). لاحظ مقدّمة المحقّق. ۶ ـ «متشابه القرآن»: تحقيق عدنان محمّد زر زور، طبع دار التراث فى القاهرة فى جزأين. تلاميذه

وقد فصّل الكلام ابن المرتضى فى تلاميذه وجعلهم من الطّبقة ۱۲ و أسماهم واحداً بعد آخر، منهم أبو رشيد سعيد بن محمّد النيسابورى والشريف المرتضى ( ۲۶۹ )

أبوالقاسم علىّ بن الحسين الموسوى. أخذ عن قاضى القضاة عند انصرافه من الحجّ، إلى غير ذلك من تلاميذه(۱) . وقال الرضى فى «شرح المجازات النبويّة» عند البحث عن حديث الرؤية: «ترون ربّكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر» قال: «وممّا علّقته عن قاضى القضاة أبى الحسن عبد الجبّار بن أحمد عند بلوغى فى القراءة عليه إلى الكلام فى الرؤية أنّ من شروط قبول خبر الواحد أن يكون راويه عدلاً، وراوى هذا الخبر: قيس بن أبى حازم عن جرير ابن عبدالله البجلى، وكان منحرفاً عن أمير المؤمنين علىّ ـعليه السلامـ ويقال إنّه كان من الخوارج، وذلك يقدح فى عدالته و يوجب تهمته فى روايته، وأيضاً فقد كان رمى فى عقله قبل موته وكان مع ذلك يكثر الرواية، فلا يعلم هل روى هذا الخبر فى الحال الّتى كان فيها سالم التمييز أو فى الحال الّتى كان فيها فاسد المعقول، وكلّ ذلك يمنع من قبول خبره، وبوجب إطراحه. ثمّ قال: وأقول أنا: ومن شرط قبول خبر الواحد أيضاً مع ما ذكره قاضى القضاة من اعتبار كون راويه عدلاً، أن يعرى الخبر المروىّ من نكير السّلف، وقد نقل نكير جماعة من السّلف على راوى هذا الخبر. منهم العرباض بن سارية السلمى وهو من مختصّى الصّحابة، روى عنه أنّه قال: من قال: إنّ محمّداً رأى ربّه فقد كذب. وروى أيضاً عن بعض أزواج النبىّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ أنّها قالت: من زعم أنّ محمّداً رأى ربّه فقد أعظم الفرية على الله. وقالت ذلك عند ذهاب بعض الناس إلى أنّ قوله تعالى (وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى) إنّما اُريد بها رؤية الله سبحانه لا رؤية جبرائيل كما يقوله أهل العدل. وأيضاً ففى هذا الخبر كاف التّشبيه، لأنّه قال: «ترونه كما ترون القمر» الّذى هو فى جهة مخصوصة وعلى صفة معلومة. وإذا كان الأمر كما قلنا لم يكن للخبر ظاهر واحتجنا إلى تأويله كما احتجنا إلى ذلك فى غيره»(۲). ـــــــــــــــ ۱ . المنية والأمل: ص ۶۹ ـ ۷۱. ۲ . المجازات النبوية تحقيق طه محمد ص ۴۸ ـ ۴۹.

( ۲۷۰ )

وقال أيضاً فى تفسير قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم «قيّدوا العلم بالكتاب»: «وذكر لى قاضى القضاة أبو الحسن عبدالجبّار بن أحمد عند قراءتى عليه ما قرأته من كتابه الموسوم بالعمد فى اُصول الفقه: إنّ هذه العلوم المخصوصة (العلوم العقليّة العمليّة كالتّحسين والتّقبيح العقليّين) إنّما سمّيت عقلاً، لأنّها تعقل من فعل المقبّحات، لأنّ العلم بها إذا دعته نفسه إلى ارتكاب شىء من المقبّحات، منعه

علمه بقبحه من ارتكابه والاقدام على طرق بابه، تشبيهاً بعقال الناقة المانع لها من الشرود، والحائل بينها وبين النهوض. ولهذا المعنى لم يوصف القـديم تعالى بأنّه عاقل، لأنّ هـذه العلوم غير حاصـلة له، إذ هو عالم بالمعلومات كلّها لذاته. قال: وقيل أيضاً إنّما سـمِّيت هذه العلوم المخصوصـة عقلاً، لأنّ ما سواها من العلوم يثبت بثباتها و يسـتقرّ باسـتقرارها تشبيهاً بعقال الناقة الّذى به تثبت فى مكانها، ولمثل ذلـك قيل معقل الجبل للمكان الـذى يلجأ إليه و يعتصم به، وله سـمّيت المرأة عقيلـة، وهى الّتى يمنعها شـرف بيتها و كرم أهلها وقوّة حزمها من الإقدام على ما يشـينها، والتعرّض لما يعيبها. والكلام فى تفصـيل هذه العلوم وبيان ما لأجله احتيج إلى كلّ واحد منها يطول وليس هذا الكتاب من مظانّ ذكره و مواضع شـرحه»(۱). ـــــــــــــــ ۱ . المجازات النبوية للشـريف الرضى تحقيق طه محمد طه ص ۱۸۰ ـ ۱۸۱.

## الفصل الخامس

الفصل الخامس أعلام المعتزلة

قد تعرّفت على أئمّة المعتزلة الّذين رسـموا معالم المذهب. وهناك شخصيّات لامعة شاركوا الأئمّة فى نضج المذهب و نشره، ولكنّهم دون الأئمّة فى العلم والتفكير. ولأجل إيقاف القارئ على حياتهم و آرائهم و آثارهم نورد ترجمة قسم قليل منهم: ۱ ـ أبوسهل بشر بن المعتمر (م ۲۱۰) مؤسّس مدرسة اعتزال بغداد

قال الشـريف المرتضـى: «هو من وجوه أهل الكلام ويقال: إنّ جميع المعتزلة بعده من مستجيبيه. وقال أبو القاسم البلخى : إنّه من أهل بغداد وقيل من أهل الكوفة...وله أشعار كثيرة يحتجّ فيها على أهل المقالات»(۱). وقال القاضى : «إنّه زعيم البغداديين من المعتزلة وله قصـيدة طويلـة يقـال إنّها أربعون ألف بيت، ردّ فيها على جميع المخالفين، ويقال إنّ الرّشـيد حبسه حين قيل له : إنّه رافضـىّ. فقال فى السجن أبياتاً بعثها إليه فأفرج عنه»(۲). توفّى عام ۲۱۰ كما أرّخه الذّهبى فى «لسان الميزان». ـــــــــــــــ ۱ . أمالى المرتضى: ج ۱، ص ۱۸۶ ـ ۱۸۷. ۲ . فضل الاعتزال للقاضى: ص ۲۶۵.

( ۲۷۲ ) ۲ـ معمّر بن عبّاد السلمى (م ۲۱۵) خريج مدرسة البصرة

يكنّى أبـا عمرو وكـان عالمـاً عـدلاً و تفرّد بمـذاهب وكان بشـر بن المعتمر وهشام بن عمرو وأبو الحسين المـدائنى من تلامـذته. قال القاضى عبدالجبّار: «لمّا منع الرّشيد من الجدال فى الدين و حبس أهل علم الكلام، كتب إليه ملك السند: إنّك رئيس قوم لا ينصفون و يقلِّدون الرجال و يغلبون بالسـيف، فإن كنت على ثقة من دينك فوجّه إلىّ من اُناظره، فإن كان الحقّ معك تبعناك، وإن كان معى تبعتنى. فوجّه إليه قاضـياً، و كان عند الملك رجل من السمنية وهو الّذى حمله على هذه المكاتبة، فلمّا وصل القاضى إليه أكرمه ورفع مجلسه، فسـأله السـمنى فقـال: أخبرنى عن معبودك هـل هو القادر؟ قال: نعم، قال: أفهو قادر على أن يخلق مثله؟ فقال القاضـى: هـذه المسألة من علم الكلام وهو بدعة، وأصـحابنا ينكرونه. فقعال السمنى: من أصحابك؟ فقال: فلان وفلان وعدّ جماعة من الفقهاء، فقال السـمنى للملـك: قـد كنـت أعلمتـك دينهـم وأخبرتـك بجهلهـم و تقليـدهم و غلبتهـم بالسـيف، قـال: فـأمر ذلـك الملـك القاضـى بالانصراف، وكتب معه إلى الرشيد: إنّى كنت بدأتك بالكتاب وأنا على غير يقين ممّا حكى لى عنكم، فالآن قد تيقّنت ذلك بحضور هـذا القاضـى ـ وحكى له فى الكتاب ما جرى. فلمّا ورد الكتاب على الرّشـيد قامت قيامته، وضاق صـدره، وقال: أليس لهـذا الدين من يناضـل عنه؟ قـالوا: بلى يا أمير المؤمنين، هم الّـذين نهيتهم عن الجـدال فى الـدين و جماعـة منهم فى الحبس. فقال: أحضـروهم، فلمّا حضـروا قـال: مـا تقولون فى هـذه المسألـة؟ فقال صبى من بينهم: هـذا السؤال محال، لأنّ المخلوق لا يكون إلّا محـدثاً، والمحـدث لا يكون مثل القديم، فقد اسـتحال أن يقال: يقدر على أن يخلق مثله أو لا يقدر، كما اسـتحال أن يقال: يقدر أن يكون عاجزاً أو جاهلاً، فقـال الرشـيد: وجّهـوا بهـذا الصـبى إلى السـند حتّى ينـاظرهم. فقـالوا: إنّه لاـ يؤمّن أن يسـألوه عن غير هـذا، فيجب أن توجّه من يفى بالمناظرة فى كلّ العلم. قال الرشيد: فمن لهم ؟ فوقع اختيارهم على ( ۲۷۳ )

معمر، فلمّا قرب من السند بلغ خبره ملك السند فخاف السمنى أن يفتضح على يديه وقد كان عرفه من قبل، فدسّ من سمّه فى الطّريق فقتله»(١). أقول: ما أجاب به الصّبى صحيح، غير أنّ العبارة غير وافية، والمقصود: ما سألته (خلق المثل) محال لا نفس السؤال محال. قال صاحب كتاب «المعتزلة»: «فلئن صحّت هذه القصّة فإنّها تعنى أنّ الرشيد لم يجد فى مملكته الواسعة من يدافع عن الإسلام غير المعتزلة. والواقع أنّ المعتزلة تحمّسوا لهذه القضية كثيراً، فلم يكتفوا بالردّ على المخالفين وتقطيعهم بل تعدّوا ذلك إلى التبشير بالدين الإسلامى و حمل الناس على اعتناقه فكانوا لا ينفكّون يرسلون وفودهم لهذا الغرض إلى البلاد الّتى يكثر فيها المجوس أو غيرهم من الوثنيين»(٢). ويقول صفوان الأنصارى شاعر المعتزلة فى مدح واصل وصحبه ما يظهر حقيقة الجهود الّتى بذلوها فى سبيل الدفاع عن حوزة الدين و التبشير به: رجال دعاة لا يفلّ عزيمهم * تحكّم جبّار ولا كيد ساحر إذا قال مرّوا فى الشتاء تطاوعوا * وإن كان صيفاً لم يخف شهر ناجر(٣) ٣- ثمامة بن الأشرس النميرى (م٢١٣) خرّيج مدرسة بغداد

قال ابن النّديم: «نبيه من جلّة المتكلّمين المعتزلة، كاتب بليغ، بلغ من المأمون منزلة جليلة وأراده على الوزارة فامتنع »(۴).

ــــــــــــ ١ . ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، ص ٣١ و ٣٢. ٢ . المعتزلة: ص ۴۴. ٣ . البيان والتبيين: ج ١، ص ٣٧، نقلاً عن «المعتزلة» ص ۴۵. والناجر: أشدّ أشهر الصيف حرّاً. ۴ . الفهرست لابن النديم، الفن الاول من المقالة الخامسة: ص ٢٠٧.

( ٢٧۴ )

قال البغدادى: «كان زعيم القدريّة فى زمن المأمون والمعتصم والواثق، وقيل: إنّه هو الّذى دعا المأمون إلى الاعتزال»(١). وقال ابن المرتضى: «ثمامة ابن الأشرس، يكنّى أبا معن النّميرى وكان واحد دهره فى العلم والأدب، وكان جدلاً حاذقاً. قال أبو القاسم: قال ثمامة يوماً للمأمون: أنا أُبيّن لك القدر بحرفين و أزيد حرفاً للضّعيف. قال: ومن الضّعيف؟ قال: يحيى بن أكثم،قال: هات، قال:لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه: إمّا كلّها من الله ولا فعل لهم، لم يستحقّوا ثواباً ولا عقاباً ولا مدحاً ولا ذمّاً. أو تكون منهم ومن الله، وجب المدح والذمّ لهم جميعاً أو منهم فقط، كان لهم الثّواب والعقاب والمدح والذّم. قال: صدقت(٢). أقول: ذهب عليه أنّ استناد الفعل إلى الله و العبد إنّما يقتضى الاشراك فى الثّواب والعقاب أو المدح والذّم إذا كانا فاعلين بالسّويّة فى جميع المراحل، حتّى فى مرحلة الجزء الأخير من العلّة التامّة للفعل كما إذا اشترك الفاعلان معاً فى إنقاذ غريق أو قتل إنسان، وأمّا إذا كان أحدهما هو الجزء المؤثّر دون الآخر فيكون هو المسؤول، وعليه الثّواب والعقاب، وهذا هو الأمر بين الأمرين، والعبد غير مجبور ولا مفوّض، والتّفصيل فى محله. روى المرتضى أنّه سأل مجبر بشر بن المعتمر وقال له: «أنتم تحمدون الله على إيمانكم؟ قال: نعم، فقال له: فكأنّه (الله)يحبُّ أن يحمد على ما لم يفعل وقد ذمّ ذلك فى كتابه. فقال له: إنّما ذمّ من أحبّ أن يحمد على ما لم يفعل ممّن لم يعن عليه، ولم يدع إليه. وهو يشغب إذ أقبل ثمامة بن أشرس، فقال بشر للمجبر: قد سألت القوم وأجابوك، وهذا أبو معن فاسأله عن المسألة، فقال له: هل يجب عليك أن تحمد الله على الإيمان؟ فقال: لا، بل هو يحمدنى عليه، لأنّه أمرنى به ففعلته، وأنا أحمده على الأمر به، والتّقوية

ــــــــــــ ١ . الفرق بين الفرق: ص ١٧٢. ٢ . المنية والأمل: ص ٣۵.

( ٢٧۵ )

عليه، والدعاء إليه، فانقطع المجبر، فقال بشر: شنُعتْ فسهُلت»(١). وقال يوماً للمأمون: «إذا وقف العبد بين يدى الله تعالى يوم القيامة فقال الله تعالى: ما حملك على معصيتى؟ فيقول على مذهب الجبر: يا ربِّ أنت خلقتنى كافراً وأمرتنى بما لم أقدر عليه، وحلت بينى وبين ما أمرتنى به ونهيتنى عمّا قضيته علىّ وحملتنى عليه أليس هو بصادق؟ قال: بلى، قال: فإنّ الله تعالى يقول: (يوم ينفع الصّادقين صدقهم) أفينفعه هذا الصّدق؟ فقال بعض الهاشميّين: ومن يدعه يقول هذا أو يحتجّ (به). فقال ثمامة: أليس إذا منعه الكلام والحجّة يعلم أنّه قد منعه من إبانة عذره، وأنّه لو تركه لأبأنّ عذره؟ فانقطع»(٢). وقد ترجم له الخطيب فى تأريخه، ومن ظريف ما نقل عنه أنّه قال: شهدت رجلاً يوماً من الأيّام وقد قدّم خصماً إلى بعض الولاة فقال: أصلحك الله ناصبىّ رافضىّ جهمىُّ مشبّه مجبّر قدرىّ يشتم الحجّاج بن الزبير الّذى هدم الكعبة على علىّ بن أبى سفيان و يلعن معاوية بن أبى طالب. فقال له الوالى: ما أدرى ممّا أتعجّب؟ من

علمك بالأنساب أو من معرفتك بالمقالات؟ فقال: أصلحك الله ما خرجت من الكتاب حتّى تعلّمت هذا كلّه»(۳). وقال الذّهبی: «من كبار المعتزلة ومن رؤوس الضّلالة، كان له اتّصال بالرّشيد، ثمّ بالمأمون وكان ذا نوادر وملح»(۴). ومن أراد الوقوف على نوادره فعليه الرجوع إلى «المنية والأمل» و «فضل الاعتزال» وقد اتّفقا على أنّ وجه اتّصاله بالخلفاء صار سبباً لوجود بعض الهزل فی كلامه وقد اتّخذه طريقاً إلی ميلهم إليه ليتوصّل به إلی المعونة فی الدين. ـــــــــــــ ۱ . أمالی المرتضی: ج ۱، ص ۱۸۶. فضل الاعتزال: ص ۲۷۳ وفی المصدر الأخير: «سهّلت بعد ما صعبت». ۲ . فضل الاعتزال: ص ۲۷۳. المنية والأمل: ص ۳۵ و ۳۶. ۳ . تاريخ بغداد: ج ۷، ص ۱۴۶. ۴ . ميزان الاعتدال: ج ۱، ص ۳۷۱.

( ۲۷۶ ) ۴- أبوبكر عبدالرحمن بن كيسان الأصمّ (م قريباً من ۲۲۵) خرّيج مدرسة البصرة

قال القاضی:«كان من أفصح النّاس و أفقهم و أورعهم. لكنّه ينفی الأعراض وله تفسير عجيب، وكان جليل القدر يكاتبه السلطان، وعنه أخذ ابن عليّة(۱) العلم، والّذی نقم عليه أصحابنا بعد نفی الأعراض، ازورراه عن علیّ ـ عليه السلام ـ وكان أصحابنا يقولون: بلی بمناظرة هشام بن الحكم فيعلوه هذا ويعلوه ه(۲)ذا». ۵- أبو موسی عيسی بن صبيح المردار (م۲۲۶).

قال القاضی: «كان متكلّماً عالماً زاهداً وكان يسمّی راهب المعتزلة لعبادته، ويقال: إنّ أبا الهذيل حضر مجلسه و سمع قصصه بالعدل وحسن بيانه علی الله تعالی و عدله وتفضّله، فقال: هكذا شهدت أصحاب أبی حذيفة واصل بن عطاء، و أبی عثمان عمرو، وله كتب فی الجلیّ من الكلام و لمّا حضرته الوفاة ذكر أنّ ما كان فی يديه من المال شبهة لم يدر ما حكمها، فأخرجها إلی المساكين تحرّزاً و إشفاقاً، وقيل فيه شعر: لكنّ من جمع المحاسن كلّها * كهلٌ يقال لشيخه المردار(۳) تلاميذه

ذكر القاضی أنّ من تلاميذه الجعفرين و المراد: جعفر بن حرب و جعفر بن مبشر وذكر ترجمتهما فی الطّبقة السابعة. تأثير كلامه إنّ جعفر بن حرب كان من الجند وكان فی جنديّته (ن خ حداثته) يمرّ علی ـــــــــــــ ۱ . إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدی، توفی ۱۹۳ أو ۱۹۴. ۲ . فضل الاعتزال: ص ۲۶۷. ۳ . المصدر نفسه: ص ۲۷۷ و ۲۷۸.

( ۲۷۷ )

أصحاب أبی موسی و يعبث بهم ويؤذيهم، فشكوا إلی أبی موسی فقال: تعهّدوا إلی أن يصير إلی مجلسی، فلمّا صار إلی مجلسه وسمع كلامه و وعظه مرّ (ظ خرج) حتی دخل الماء عارياً من ثيابه، وبعث إلی أبی موسی أن يبعث له ثياباً ليلبسها ففعل، ثمّ لزمه فخرج فی العلم ما عرف به. وكان أبو الوليد بشر بن وليد بن خالد الكندی قاضياً علی مدينة للخليفة المأمون، وكان شديد القسوة علی أبی موسی وأصحابه، فدخل إبراهيم بن أبی محمّد اليزيدی وهو رضيع المأمون عليه فأنشد هذه الأبيات: يا أيّها الملك الموحّد ربّه * قاضيك بشر بن الوليد(۱) حمار ينفی شهادة من يبثّ بما به * نطق الكتاب وجاءت الآثار فالنفی للتشبيه عن ربِّ العلا * سبحانه وتقْدس الجبّار ويعدّ عدلاً من يدين بأنّه * شيخ تحيط بجمسه الأقطار إنّ المشبّه كافر فی دينه * والدائنون بدينه كفّار فاعزله واختر للرعية قاضياً * فلعلّ من يرضی ومن يختار عند المريسی (۲) اليقين بربّه * لو لم يشب توحيده اجبار والدين بالارجاء مبنی أصله * جهل وليس له به استبشار لكن من جمع المحاسن كلّها * كهل يقال لشيخه المزدار(۳) ۶- أبو جعفر محمّد بن عبدالله الاسكافی (م ۲۴۰)

قال الخطيب:«محمد بن عبدالله أبو جعفر المعروف بالاسكافی أحد المتكلّمين من ـــــــــــــ ۱ . هو أبو الوليد، بشر بن الوليد بن خالد الكندی قاضی مدينة منصور كما عرفت. توفی سنة ۲۳۸. لاحظ تاريخ بغداد: ج ۷، ص ۸۰. ۲ . هو بشر بن غياث المريسی العدوی، كان يسكن بغداد وأخذ الفقه عن أبی يوسف القاضی صاحب أبی حنيفة وكان الشافعی من أصدقائه مدّة اقامته ببغداد. توفی سنة ۲۱۹، لاحظ تاريخ بغداد: ج ۷ ص ۵۶. ۳ . وقد ضبطه بعض المحققين بالزاء وبعده الدال. راجع فضل الاعتزال: ص ۲۷۷ ـ ۲۷۹.

( ۲۷۸ )

معتزلة البغداديّين، له تصانيف معروفة، وكان الحسين بن علیّ بن يزيد الكرابيسی صاحب الشافعی يتكلّم معه و يناظره و بلغنی أنّه

مات فى سنة أربعين ومائتين»(۱). وقال ابن أبى الحديد: «كان شيخنا أبو جعفر الاسكافى ـ رحمه الله ـ من المتحقّقين بموالاة علىّ ـ عليه السلام ـ والمبالغين فى تفضيله، وإن كان القول بالتفضيل عامّاً شائعاً فى البغداديّين من أصحابنا كافّة إلاّ أنّ أبا جعفر أشدُّهم فى ذلك قولاً و أخلصهم فيه اعتقاداً»(۲). وقال أيضاً: «وأمّا أبو جعفر الاسكافى وهو شيخنا محمّد بن عبدالله الاسكافى، عدّه قاضى القضاة فى الطّبقة السابعة من طبقات المعتزلة، مع عبّاد بن سليمان الصيمرى، ومع زرقان، ومع عيسى بن الهيثم الصوفى، وجعل أوّل الطّبقة ثمامة بن أشرس أبا معن، ثمّ أبا عثمان الجاحظ، ثمّ أبا موسى عيسى بن صبيح المردار، ثمّ أبا عمران يونس بن عمران... إلى أن قال: كان أبو جعفر فاضلاً عالماً صنّف سبعين كتاباً فى علم الكلام»(۳). وهو الّذى نقض كتاب «العثمانيّة» على أبى عثمان الجاحظ فى حياته، ودخل الجاحظ الورّاقين ببغداد، فقال: من هذا الغلام السوارى الّذى بلغنا أنّه يعرض لنقض كتبنا والاسكافى جالس، فاختفى حتّى لم يره»(۴). وكان أبو جعفر يقول بالتفضيل على قاعدة معتزلة بغداد و يبالغ فى ذلك وكان علوى الرأى، محقّقاً منصفاً، قليل العصبيّة(۵). ________ ۱ . تاريخ بغداد: ج ۵، ص ۴۱۶. ۲ . شرح ابن أبى الحديد: ج ۴، ص ۶۳ ولكلامه ذيل نافع ولكنّه خارج عن موضوع البحث. ۳ . لم نجد هذا النص فى ترجمته فى طبقات القاضى المطبوع والذى حققه «فؤاد سيد». وهذا يعرب عن كون المطبوع ناقصاً محرّفاً. نعم ما بعد هذا النص موجود فيها. ۴ . فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ۲۷۶. ۵ . شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد ;ج ۱۷، ص ۱۳۳.

( ۲۷۹ )

وظاهر نصّ القاضى أنّه ألّف تسعين كتاباً فى علم الكلام(۱). وهذه صورة بعض كتبه: كتاب اللّطيف، كتاب البدل، كتاب الردّ على النظّام فى أنّ الطّبعين المختلفين يفعل بهما فعلاً واحداً، كتاب المقامات فى تفضيل علىّ ـ عليه السلام ـ كتاب إثبات خلق القرآن، كتاب الردّ على المشبّهة، كتاب المخلوق على المجبّرة، كتاب بيان المشكل على برغوث، كتاب التمويه نقض كتاب حفص، كتاب النّقض لكتاب أبى الحسين النجّار، كتاب الردّ على من أنكر خلق القرآن، كتاب الشّرح لأقاويل المجبّرة، كتاب إبطال قول من قال بتعذيب الأطفال، كتاب جمل قول أهل الحقّ، كتاب النّعيم، كتاب ما اختلف فيه المتكلّمون، كتاب الردّ على أبى حسين فى الاستطاعة، كتاب فضائل علىّ ـ عليه السلام ـ ، كتاب الأشربة، كتاب العطب، كتاب الردّ على هشام، كتاب نقض كتاب أبى شبيب فى الوعيد(۲). وقداشتهر من بين كتبه كتاب «النقض على العثمانيّة» للجاحظ، وهذا يدلّ على أنّ الرّجل كان مبدئياً متحمّساً حيث قام بالمحاماة عن أكبر شخصيّة إسلاميّة من أهل بيتالرسول صلّى الله عليه و آله و سلّم فى العصر الّذى استفحل الانحراف عن أهل البيت، وشاع التكالب على الدُّنيا بين الناس، وراج التقرّب إلى أرباب السلطة من بنى العبّاس أعداء أهل البيت. ولكن هذا الكتاب لم يصل لحدّ الآن إلى أيدى المحقّقين فى عصرنا هذا، غير ما نقله ابن أبى الحديد فى شرح نهج البلاغة، وقد استقصى محمّد هارون المصرى محقِّق كتاب العثمانيّة للجاحظ ما رواه ابن أبى الحديد عن كتاب النّقض فى شرحه، فجمعه وطبعه فى آخر كتاب «العثمانيّة». هذا، وقد نقل المقريزى فى خططه آراء خاصّة عنه وهى ساقطة وضعها أعداؤه عليه. قال: «الاسكافيّة أتباع أبى جعفر محمّد بن عبدالله الاسكافى، ومن قوله: إنّ الله ________ ۱ . فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ۲۸۵. ۲ . المعيار والموازنة: المقدّمة، ص ۲.

( ۲۸۰ )

تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء، ويقدر على ظلم الأطفال والمجانين ... الخ»(۱). ۷- أحمد بن أبى دؤاد (ت ۱۶۰ـ م ۲۴۰ هـ) خريج مدرسة بغداد

قال ابن النّديم: «هو من أفاضل المعتزلة وممّن جرّد فى إظهار المذهب و الذّب عن أهله والعناية به، وهو من صنايع يحيى بن أكثم و به اتّصل بالمأمون، ومن جهة المأمون اتّصل بالمعتصم ولم ير فى أبناء جنسه أكرم منه ولا أنبل ولا أسخى»(۲). قال الذّهبى: «أحمد بن أبى دؤاد القاضى جهمى بغيض، هلك سنة ۲۴۰. قلّ ما روى»(۳). فى «العبر» أنّه قال: «قاضى القضاة كان فصيحاً مفوّهاً شاعراً جواداً وكان مع ذلك رأساً من رؤوس الجهميّة والمعتزلة، وهو الّذى شغب على إمام أهل السنّة أحمد بن حنبل وأفتى بقتله، وقد غضب عليه

وعلى آله المتوكّل العبّاسى سنة ۲۳۷ فصادرهم وأخذ منهم ستّة عشر ألف ألف درهم وحبسه ومرض بالفالج ومات سنة ۲۴۰ هـ»(۴). بذل القاضى أحمد بن دؤاد أقصى جهده فى نشر الاعتزال واستغلّ السلطة الّتى جعلت له فى ذلك السبيل بالتّرغيب تارة و بالترهيب اُخرى. والحنابلة والأشاعرة يواجهونه بالسّبّ والشتم، لأنّه هو الّذى حاكم الإمام أحمد فى قوله بقدم القرآن أو كونه غير مخلوق فأفحمه. وقد استخرج مؤلّف كتاب «المعتزلة» صورة المحاكمة من «الفصول المختارة» المطبوعة بهامش «الكامل» للمبرّد وإليك بيانه: ابن أبى دؤاد: أليس لا شىء إلّا قديم أو حديث؟ ابن حنبل: نعم. ابن أبى دؤاد: أو ليس القرآن شيئاً؟ ابن حنبل: نعم. ابن أبى دؤاد: أو ليس لا ـ قديم إلاّ ـ الله؟ ابن حنبل: نعم. ابن أبى دؤاد: القرآن إذاً حديث. ابن حنبل: لست أنا بمتكلّم(۵). ـــــــــــــــ ۱ . الخطط المقريزيّة: ج ۲، ص ۲۴۶. ۲ . الفهرست لابن النديم: الفنّ الأوّل من المقالة الخامسة، ص ۲۱۲. ۳ . ميزان الاعتدال: ج ۱، ص ۹۷، رقم الترجمة: ۳۷۴. ۴ . العبر فى خبر من غبر: ج ۱، ص ۳۳۹. ۵ . المعتزلة: ص ۱۷۵.

( ۲۸۱ )

وهذه إحدى صور المحاكمة ولها صور اُخر طوينا الكلام عن ذكرها وتأتى عند البحث عن محنة أحمد وهذا يعرب عن براعة الرّجل فى مقام قطع الطّريق على الخصم، وهذا وأشباهه ممّا دفع الحنابلة والأشاعرة على التّحامل والازدراء بالرّجل، وسيوافيك أنّ أكثر ما نقل فى محنة الإمام من التشديد والتغليظ عليه، ودوسه بالأقدام و سحبه، يرجع إلى أبى الفرج ابن الجوزى الحنبلى المتعصّب لإمامه وليس له مصدر فى التأريخ سواه. وقد نقل البغدادى حول و فاته قصّة أشبه بالاسطورة(۱) وكم له فى كتابه «الفرق بين الفرق» من نظائر. ۸ - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (م ۲۵۵)

قال القاضى نقلاً عن «المصابيح»: «إنّه نسيج وحده فى العلوم، لأنّه جمع إلى علم الكلام والفصاحة، العلم بالأخبار والأشعار والفقه و تأويل الكلام وهو متقدّم فى الجدّ والهزل، وله كتب فى التوحيد و إثبات النبوّة ونظم القرآن و حدثه، وفى فضائل المعتزلة»(۲). أقول: كتابه الأخير هو كتاب «فضيلة المعتزلة» الّذى ردّ عليه ابن الراوندى فى ـــــــــــــــ ۱ . الفرق بين الفرق: ص ۱۷۴ ـ ۱۷۵. ۲ . فضل الاعتزال: ص ۲۷۵.

( ۲۸۲ )

كتاب خاصّ أسماه «فضيحة المعتزلة» ثمّ إنّ أبا الحسين الخيّاط (م ۳۱۱) ألّف كتاب «الانتصار» وانتصر فيه للجاحظ وقد طبع الانتصار لأوّل مرّة فى القاهرة عام ۱۹۲۵. ومن أحسن تصانيفه و أمتنها كتاب «الحيوان» فى أربعة أجزاء، و«البيان والتبيين» فى جزأين، و«البخلاء»، و «مجموع الرسائل»، وأردأها كتاب «العثمانيّة». وقد كتبت عن الجاحظ دراسات كثيرة بأقلام المستشرقين والعرب ومن أراد فليرجع إلى: كتاب: «الجاحظ معلّم العقل والأدب» لشفيق جبرى. وكتاب: «أدب الجاحظ» لحسن السندوبى. وكتاب: «الجاحظ» لفؤاد أفرام البستانى...و غيرها. وإنّ أدب الرّجل و اطّلاعه الوسيع شىء لا ينكر وتشهد عليه آثاره المطبوعة. ولكنّ الكلام فى ورعه وتقاه و نفسيّته و روحيّته، فلا ـ يشكّ من سبر حياته فى طيّات المعاجم والكتب أنّه لم يكن رجلاً مبدئيّاً أبداً، بل كان متقرّباً لفراعنة عصره، وكفى أنّه كان ملازماً لمحمّد بن عبدالملك المعروف بالوزير الزيّات. يقول ابن خلّكان: «كان محمّد المذكور شديد القسوة، صعب العريكة، لا يرقّ لأحد ولا يرحمه، وكان يقول: الرحمة خور فى الطّبيعة. ووقع يوماً على رقعة رجل توسّل إليه بقرب الجوار منه، فقال: الجوار للحيطان والتعطّف للنسوان. فلمّا أراد المتوكّل قتله أحضره و أحضر تنّورَ خشب فيه مسامير من حديد، أطرافها إلى داخل التنور تمنع من يكون فيه من الحركة، كان محمّد اتّخذه ليعذّب فيه من يطالبه ـوهو أوّل من عمل ذلك وعذّب فيه ابن أسباط المصرى ـ وقال: أجرينا فيك حكمك فى الناس. فأجلس فيه. فمات بعد ثلاث و ذلك فى سنة ثلاث و ثلاثين ومائتين، وقيل: إنّه كتب فى التنّور بفحمة: من له عهد بنوم * يرشد الصبَّ إليه رحم الله رحيماً * دلّ عينىَّ عليه ( ۲۸۳ )

ودفن ولم يعمق قبره فنبشته الكلاب و أكلته»(۱). هذا حال صديق الرّجل و زميله، فاعرف حاله من حاله. فإنّ الرجل على دين جليسه. تلوّن الرجل فى حياته

تـدلّ آثاره على أنّ الرجل كان متلوّناً فى حياته غير جانـح إلى فئـة، بل كان كالريشـة فى مهبّ الريـح يميل مع كلّ ريـح، فتارة يكون عثمـانى الهوى و يؤلّف كتاباً فى ذلك ويـدعمه بكتاب آخر فى إمامـة المروانيّـة و خلافـة الشـجرة الملعونـة فى القرآن، وأُخرى علويّاً يجمع الكلم القصار لعلىّ ـ عليه السـلام ـ يفضّل عليّاً على غيره. قال ابن قتيبـة فى شأنه: «تجـده يحتـجّ مرّة للعثمانيّـة على الرافضة، ومرّة للزيديّة على العثمانيّة و أهل السـنّة، ومرّة يفضّل عليّاً ـ رضى الله عنه ـ ومرّة يؤخّره...إلى أن قال: ويعمل كتاباً يذكر فيه حجج النّصارى على المسـلمين، فإذا صار إلى الردّ عليهم تجوّز فى الحجّة كأنّه انما أراد تنبيههم على ما لا يعرفون و تشـكيك الضـعفة من المسـلمين. وتجـده يقصـد فى كتبه المضاحيك والعبث، يريد بذلك اسـتمالة الأحداث و شـرّاب النّبيذ. ويسـتهزئ من الحديث اسـتهزاءً لا يخفى على أهل العلم كذكره كبد الحوت و قرن الشـيطان و ذكر الحجر الأسود و أنّه كان أبيض فسوّده المشركون، وقدكان يجب أن يبيّضه المسـلمون حين أسـلموا و يـذكر الصّـحيفة الّتى كان فيها المنزل فى الرضاع تحت سـرير عائشـة فأكلتها الشاة. وهو مع هذا من أكذب الأُمّة و أوضـعهم للحديث و أنصرهم للباطل»(۲). وقال المسـعودى فى «مروج الذّهب» عند ذكر الدّولة العبّاسـية: «وقد صنّف الجاحظ كتاباً استقصـى فيه الحجاج عنـد نفسه، و أيّـده بالبراهين وعضده بالأدلّة فيما تصوّره من عقله و ترجمه بكتاب «العثمانيّة» يحلّ فيه عند نفسه فضائل علىّ ـ عليه السلام ـ ـــــــــــــــــ ۱ . وفيات الأعيان ج ۵ ص ۱۰۲، ط دار صادر. ۲ . تأويل مختلف الحديث: ص ۵۹ ـ ۶۰.

( ۲۸۴ )

ومناقبه، ويحتـجّ فيه لغيره طلباً لاماتـة الحقّ و مضادّة لأهله والله متمّ نوره ولو كره الكافرون. ثمّ لم يرض بهـذا الكتاب المترجم بكتاب «العثمانيّـة» حتّى أعقبه بتصـنيف كتاب آخر فى إمامة المروانيّة و أقوال شـيعتهم، و رأيته مترجماً بكتاب إمامة أمير المؤمنين معاوية فى الانتصار له من علىّ بن أبى طالب ـ رضـى الله عنه ـ وشـيعته الرافضـة، يـذكر فيه رجال المروانيّة و يؤيّد فيه إمامة بنى أُميّة و غيرهم. ثمّ صنّف كتاباً آخر ترجمه بكتاب «مسائل العثمانيّة» يذكر فيه ما فاته ذكره و نقضه عند نفسه من فضائل أمير المؤمنين علىّ ـ عليه السـلام ـ ومناقبه فيما ذكرنا. وقـد نقضت عليه ما ذكرنا من كتبه لكتاب العثمانيّـة و غيره. وقد نقضـها جماعة من متكلّمى الشـيعة كأبى عيسـى الورّاق والحسن بن موسـى النّخعى(۱) و غيرهما من الشـيعة ممّن ذكر ذلك فى كتبه فى الإمامـة مجتمعـة و متفرّقـة»(۲). ومن أراد أن يقف على ضـعف الرجـل فى مجال العفاف والورع فعليه أن يرجع إلى ما نقله عنه ابن خلّكان فى «وفيات الأعيان»(۳). ۹- أبو الحسين عبدالرّحيم بن محمّد المعروف بالخيّاط (م ـ ۳۱۱) خريج مدرسة بغداد

ترجمه القاضـى فى «فضل الاعتزال» وقال: «كان عالماً فاضـلاً من أصحاب جعفر(۴) وله كتب كثيرة فى النقوض على ابن الراونـدى و غيره. وهو أُستاذ أبى القاسم البلخيـرحمه الله ـ وذكر أنّه لمّا أراد العود إلى خراسان من عنده أراد أن يجعل طريقه ـــــــــــــــــ ۱ . كذا فى النسـخة والصحيح: النوبختى. ۲ . مروج الـذهب: ج ۳، ص ۲۳۷ ـ ۲۳۸ طبع دار الأندلس. ۳ . وفيـات الأعيان: ج ۳ ص ۴۷۱ ـ ۴۷۳. ۴ . يريد: جعفر بن مبشر بن أحمد بن محمد أبو محمد الثقفى المتكلم (المتوفى سنة ۲۳۴) من معتزلة بغداد له ترجمة فى تاريخ بغداد: ج ۷، ص ۱۶۲، ولسان الميزان: ج ۲، ص ۱۲۱.

( ۲۸۵ )

على أبى علىّ (الجبّائى) فسأله أبو الحسـين بحقّ الصـحبة أن لاـ يفعل ذلك، لأنّه خاف أن ينسب إلى أبى علىّ وهو من أحفظ الناس باختلاف المعتزلة فى الكلام و أعرفهم بأقاويلهم. وقدكان الشـيخ أبو القاسم يكاتبه بعد العود من عنده حالاً بعد حال فيعرف من جهته ما خفى عليه»(۱). ومن أشـهر كتبه: «الانتصار» ردّ فيه على كتاب «فضيـحة المعتزلـة» لابن الراوندى وطبع بالقاهرة ـ ۱۹۲۵ م. وسأل أبو العبّـاس الحلبى أبا الحسـين الخيّاط فقال: «أخبرنى عن إبليس هل أراد أن يكفر فرعون؟ قال: نعم، قال الحلبى: فقـد غلب إبليس إرادة الله؟ قال أبو الحسين: هذا لا يجب فإنّ الله تعالى قال: (الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الفَقْرَ وَ يَأْمُرُكُمْ بِالفْحْشَاءِ وَ اللّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَ فَضْلاً) وهذا لاـ يوجب أن يكون أمر إبليس غلب أمر الله، فكـذلك الإـرادة و ذلـك لأـنّ الله تعالى لو أراد أن يؤمن فرعون كرهاً لآمن(۲). وبعبارة

واضحة، إنّ إرادة كلّ منهما (الله سبحانه و إبليس المطرود) ليست إرادة تكوينيّة قاهرة سالبة للاختيار، بل إرادة أشبه بإرادة تشريعيّة يتراءى أنّها تعلّقت بفعل الغير، وهو مختار فى فعله و عمله و تطبيقه على كلّ من الطّلبين، فليس فى موافقته أو مخالفته أىّ غلبة من المريدين على الآخر. نعم لو كانت إرادة كلّ منهما إرادة تكوينيّة تعلّقت واحدة بإيمان فرعون والاُخرى بكفره فكفر ولم يؤمن لزمت غلبة إرادة إبليس على إرادة الله تعالى. وسئل عن أفضل الصّحابة فقال: أمير المؤمنين علىّ بن أبى طالب ـ عليه السلام ـ لأنّ الخصال الّتى فضّل الناس بها متفرّقة فى الناس وهى مجتمعة فيه، وعدّ الفضائل فقيل فما منع الناس من العقد له بالإمامة؟ فقال: هذا باب لا علم لى به إلّا بما فعل ــــــــــــــ ١ . فضل الاعتزال: ص ٢٩. ٢ . المنية والأمل: ص ٤٩.

( ٢٨٦ )

الناس وتسليمه الأمر على ما أمضاه عليه الصّحابة، لأنّى لمّا وجدت الناس قد عملوا ولم أره أنكر ذلك ولا خالف، علمت صحّة ما فعلوا»(١). يلاحظ عليه: إذا أثبت كونه أفضل الصحابة، فتقدّم المفضول على الفاضل قبيح عقلاً، وبه ردّ سبحانه اعتراض بنى إسرائيل على جعل طالوت ملكاً. قال سبحانه: (وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكاً قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ المُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالمُلْكِ مِنْهُ وَ لَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ المَالِ قَالَ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِى العِلْمِ وَ الجِسْمِ وَاللّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَ اللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (البقرة/٢٤٧). وأمّا تسليم الإمام لعمل الصّحابة فهو غير صحيح، فقد اعترض على عملهم مرّة بعد مرّة و يكفى فى ذلك خطبه وقصار حكمه وما نقله عنه المؤرّخون(٢). هذا و أشباهه قابل للاغماض، وإنّما الكلام فيما نسب إلى الشيعة من النسب المفتعلة والأكاذيب الشائنة و إليك نماذج من قذائفه و طامّاته فى كتاب «الانتصار»: ١- الرافضة تعتقد أنّ ربّها ذو هيئة و صورة يتحرّك ويسكن و يزول و ينتقل، وأنّه كان غير عالم فعلم...إلى أن قال: هذا توحيد الرافضة بأسرها إلّا نفراً منهم يسيراً صحبوا المعتزلة و اعتقدوا التوحيد، فنفتهم الرافضة عنهم و تبرّأت منهم. فأمّا جملتهم و مشايخهم مثل هشام بن سالم، وشيطان الطاق، وعلىّ بن ميثم، وهشام بن الحكم بن منصور، والسكاك فقولهم ما حكيت عنهم. ٢- فهل على وجه الأرض رافضى إلاّ ـ وهو يقول: إنّ لله صورة، ويروى فى ذلك الروايات و يحتجّ فيه بالأحاديث عن أئمّتهم، إلّا من صحب المعتزلة منهم قديماً، فقال بالتوحيد فنفته الرافضة عنها ولم تقربه. ٣- يرون الرافضة أن يطأ المرأة الواحدة فى اليوم الواحد مائة رجل من غير ــــــــــــــ ١ . المنية والأمل: تصحيح توما أرنلد، ص ٤٩ و ٥٠. ٢ . لاحظ: الامامة والسياسة، ص ١١ لابن قتيبة وغيرها.

( ٢٨٧ )

استبراء ولا قضاء عدّة وهذا خلاف ما عليه اُمّة محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم (١). نحن لا نعلّق على تلك الأساطير شيئاً و إنّما نمرّ عليها كراماً. ١٠- أبو القاسم البلخى الكعبى (ت ٢٧٣ - م ٣١٧ أو ٣١٩) خريج مدرسة بغداد

عبدالله بن أحمد بن محمود أبو القاسم البلخى. قال الخطيب: من متكلّمى المعتزلة البغداديين، صنّف فى الكلام كتباً كثيرة و أقام ببغداد مدّة طويلة و انتشرت بها كتبه، ثمّ عاد إلى بلخ فأقام بها إلى حين وفاته. أخبرنى القاضى أبو عبدالله الصيمرى، (حدّثنا) أبو عبدالله محمّد بن عمران المرزبانى، قال: كانت بيننا وبين أبى القاسم البلخى صداقة قديمة وكيدة وكان إذا ورد مدينة السلام قصد أبى وكثر عنده، وإذا رجع إلى بلده لم تنقطع كتبه عنّا، وتوفّى أبو القاسم ببلخ فى أوّل شعبان سنة تسع عشرة وثلاثمائة»(٢). وقال ابن خلّكان: «العالم المشهور كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم «الكعبيّة» وهو صاحب مقالات، ومن مقالته: أنّ الله سبحانه وتعالى ليست له إرادة، وأنّ جميع أفعاله واقعة منه بغير إرادة ولا مشيئة منه لها، وكان من كبار المتكلّمين، وله اختيارات فى علم الكلام، توفّى مستهلّ شعبان سنة سبع عشرة و ثلاثمائة. والكعبى نسبة إلى بنى كعب، والبلخى نسبة إلى بلخ إحدى مدن خراسان»(٣). وقد خفى على الخطيب وابن خلّكان ما يهدف إليه الكعبى من نفى الإرادة والمشيئة عنه سبحانه، وقد اختار من أنظاره تلك النظريّة للازدراء عليه، ولكنّهما غفلا ـ عن أنّ الكعبى لا ـ يهدف إلى نفى الإرادة عن الله سبحانه حتّى يعرّفه كالفواعل ــــــــــــــ ١ . لاحظ: الانتصار ص ٨، ١٤٤، ٨٩. ٢ . تاريخ بغداد: ج ٩، ص ٣٨٤. ٣ . وفيات الاعيان: ج ٣، ص ٤٥ رقم الترجمة ٣٣٠.

( ۲۸۸ )

الطبيعيـة، بـل له هنـاک هـدف سـام لا ـ يقف عليه إلاّ ـ العـارف بالأُصول الكلاميّـة، وهو أنّ الارادة أو المشـيئة حسب طبعها من الأمور الحديثـة الجديـدة المسـبوقة بالعدم فلا تتصوّر مثل هذه الإرادة لله، أي الارادة الحادثة القائمة بذاته. وبعبارة واضـحة: إنّ حقيقة الارادة تلازم التجدّد والحدوث والتجزى والتقضـى، ومثل ذلک لا يليق بساحته سـبحانه. فلأجل ذلک يرى الكعبى تنزيهه سـبحانه عن وصمة الحـدوث والتجدّد. ومع ذلک لا يسـلب عنه ما يعدّ كمالاً للإرادة، فإنّ الإرادة من الصـفات العالية الكماليّة بما أنّها رمز للاختيار، وآية الحرّيّـة، وهـذا غير منفيّ عن الله سـبحانه عند البلخى. ويدلّ على ذلک ما نقله ابن شاكر الكتبى فى «عيون التواريخ» ما هذا لفظه، قال: «كـان الكعبى تلميـذ أبى الحسـين الخيّـاط وقـد وافقه فى اعتقـاداته جميعاً، وانفرد عنه بمسائل. منها قوله: إنّ إرادة الرّبّ تعالى ليسـت قائمـة بـذاته، ولا هو يريـد إرادته و (لا) إرادته حادثة فى محلّ، بل إذا أطلق عليه: إنّه يريد، فمعناه أنّه عالم قادر غير مكره فى فعله ولا كاره. وإذا قيل: إنّه مريد لأفعاله، فالمراد أنّه خالق لها على وفق علمه، وإذا قيل إنّه مريد لأفعال عباده، فالمراد أنّه راض بما أمر به»(۱). مؤلفّاتـه

قال ابن حجر فى «لسان الميزان»: «عبدالله بن أحمد بن محمود البلخى أبو القاسم الكعبى من كبار المعتزلة وله تصانيف فى الطّعن على المحدِّثين تدلّ على كثرة اطّلاعه وتعصّبه»(۲). غير أنّ أكثر هـذه الكتب قـد بطش بها الزمان و أضاعها كما أضاع أكثر كتب المعتزلة وقـد استقصـى فـؤاد سـيّد فى مقـدّمته على كتـاب «ذكر المعتزلـة» لأبى القـاسم ـــــــــــــــ ۱ . بـاب ذكر المعتزلـة مـن مقالاـت الاسلاميين، لأبى القاسم البلخى، المقدمة ص ۴۴، نقلاً عن عيون التواريخ ج ۷، ص ۱۰۶ مخطوطة دار الكتب. ۲ . لسان الميزان: ج ۳ ص ۲۵۲.

( ۲۸۹ )

البلخى أسـماء كتبه و أنهاها إلى سـتّة و أربعين كتاباً. وقال النّجاشـى فى ترجمـة محمّـد بن عبـدالرحمان بن قبة: «وأخذ عنه ابن بطّة و ذكره فى فهرسه وقال: وسـمعت من محمّـد بن عبـدالرحمان بن قبة، له كتاب الانصاف فى الإمامة وكتاب المسـتثبت نقض كتاب أبى القاسم البلخى» ثمّ قال:«سـمعت أبا الحسين المهلوس العلوى الموسوى ـ رضى الله عنه ـ يقول فى مجلس الرّضى أبى الحسن محمّد بن الحسـين بن موسـى و هناک شـيخنا أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان ـ رحمهم الله أجمعين ـ: سمعت أبا الحسين السوسنجردى ـ رحمه الله ـ وكان من عيون أصـحابنا وصالحيهم المتكلّمين وله كتاب فى الإمامـة معروف به وكان قد حجّ على قدميه خمسـين حجّة- يقول: مضـيت إلى أبى القـاسم البلخى إلى بلـخ بعـد زيارتى الرضا ـ عليه السـلام ـ بطوس فسلّمت عليه وكان عارفاً، ومعى كتاب أبى جعفر ابن قبـة فى الإمامـة المعروف بالانصاف، فوقف عليه ونقضه بـ«المسترشـد فى الإمامة» فعدت إلى الرى، فدفعت الكتاب إلى ابن قبـة فنقضه بـ«المسـتثبت فى الإمامـة» فحملته إلى أبى القاسم فنقضه بـ«نقض المسـتثبت» فعـدت إلى الرى فوجـدت أبا جعفر قـدمات- رحمه الله-»(۱). مناظرته مع رجل سوفسطائى

حكى فى كتـابه «مقالاـت أبى القـاسم» أنّه وصـل إليه رجـل من السوفسـطائية راكباً على بغل، فـدخل عليه فجعل ينكر الضّروريات و يلحقها بالخيالات، فلمّا لم يتمكّن من حجّـة يقطعه قام من المجلس موهماً أنّه قام فى بعض حوائجه، فأخـذ البغل و ذهب به إلى مكان آخر ثمّ رجع لتمام الحـديث، فلمّا نهض السوفسـطائى للذهاب ولـم يكن قد انقطع بحجّة عنده طلب البغل حيث تركه فلم يجده، فرجع إلى أبى القاسم وقال: إنّى لم أجـد البغل، فقال أبوالقاسم: لعلّک تركته فى غير هـذا الموضع الّذى طلبته فيه، وخيّل لک أنّک وضعته فى غيره، بل لعلّک لم تأت راكباً على بغل و إنّما خيّل اليک تخييلاً وجاءه ـــــــــــــــ ۱ . فهرس النجاشى: الرقم ۱۰۲۳.

( ۲۹۰ )

بأنواع من هذا الكلام، فأظن أنّه ذكر أنّ ذلک كان سبباً فى رجوع السوفسطائى عن مذهبه وتوبته عنه(۱). تلک عشرة كاملة من أعلام المعتزلـة و فطاحلهم. ولعلّ هـذا المقدار فى ترجمة أئمّتهم و مشايخهم يوقفنا على موقفهم فى الفضل و الفضـيلة و هذا البحث الضافى

يوقفك على أنّ تدمير تلك الطائفة ـ مع ما فيها، ما فيها ـ كانت خسارة لا تجبر. ـــــــــــــــــ ۱ . المنية والامل: ص ۵۱.
( ۲۹۱ )

## الفصل السادس

الفصل السادس فى طبقات المعتزلة و مدارسهم

المعتزلة تنقسم تارة بحسب الطّبقات و اُخرى بحسب المدارس. أمّا الأوّل، فقد قسمها القاضى عبدالجبّار (م ۴۱۵) إلى طبقات عشر. ثمّ جاء بعده الحاكم(۱) فأضاف عليها طبقتين فصارت اثنتى عشرة طبقة. وقد أدرجها ابن المرتضى فى كتابه «المنية و الأمل» الّذى طبع منه هذا القسم فقط. ولأجل رفع الاشتباه فى الاسم نعبّر عن كتاب القاضى بالطّبقات، وعن هذا القسم باسم كلِّ الكتاب: المنية والأمل. إنّ ملاك التقسيم فى ترتيب الطّبقات هو التسلسل الزّمنى و الترتيب التأريخى. فالأساتذة فى طبقة والتلامذة فى طبقة بعدها. ومن أراد الوقوف على أسمائهم وحياتهم فعليه المراجعة إلى المصادر السابقة باضافة «ذكر المعتزلة» للكعبى. وبما أنّ الاكتفاء بذكر الأسماء وحده لا يفيد شيئاً والتّفصيل خارج عن موضوع البحث، فنحيل القارئ إلى الكتب المذكورة و نكتفى بذكر مدارس الاعتزال و بعض الفروق الموجودة بينها. ـــــــــــــــــ ۱ . المراد منه المتكلم المعتزلى الزيدى أبو سعد المحسن بن محمد كرامة الجشمى البيهقى صاحب المؤلفات توفى مقتولاً بمكة فى شهر رجب سنة ۴۶۵، أو ۴۴۵. وتوهمت المستشرقة سوسنه « ديفلد ملزر» أنّ المراد منه هو المحدث المشهور محمد بن عبداللّه الحاكم النيسابورى صاحب المستدرك المتوفى عام ۴۰۵ وهو وهم.

( ۲۹۲ ) مدارس الاعتزال

إنّ مدارس الاعتزال لا تتجاوز مدرستين: مدرسة البصرة، ومدرسة بغداد. والاُولى منهما مهد الاعتزال ومغرسه، وفيها برز واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبو الهذيل العلاّف والنظّام. غير أنّه تأسّست فى أواخر القرن الثانى مدرسة اُخرى فى عاصمة الخلافة العبّاسيّة «بغداد» بمهاجرة أحد خرّيجى مدرسة البصرة إليها وهو بشر بن المعتمر (م۲۱۰).فظهر هناك رجال مفكّرون على منهج الاعتزال، وأثار التعدّد و البعد المكانى خلافات بين خرّيجى المدرستين فى كثير من المسائل الفرعيّة بعد الاتفاق على المسائل الرئيسيّة. ولكلّ من المدرستين مميّزات و مشخّصات يقف عليها من تدبّر فى أفكار أصحابها وآرائهم. ولبعض المعتزلة رسائل مخصوصة فى هذا المضمار. غير أنّ الناظر فيما ينقل ابن أبى الحديد المعتزلى من مشايخه البغداديّين أنّهم يوافقون الشيعة أكثر من معتزلة البصرة. وقد ألّف الشيخ المفيد (م ۴۱۳) رسالة باسم «المقنعة» فى وفاق البغداديين من المعتزلة لما روى عن الأئمّة ـ عليهم السلام ـ(۱). و للتعرّف على بعض مشايخ المدرستين نأتى بهذا الجدول: مشايخ مدرسة البصرة

۱- واصل بن عطاء (م ۱۳۱). ۲- عمرو بن عبيد (م ۱۴۳). ۳- أبو الهذيل العلاّف (م ۲۳۵). ـــــــــــــــــ ۱ . أوائل المقالات: ص ۲۵. وهذا الكتاب غير كتابه الآخر بهذا الاسم فى الفقه.
( ۲۹۳ )

۴- إبراهيم بن سيّار النظّام (م ۲۳۱). ۵- علىّ الأسوار (المتوفّى حوالى المائتين). ۶- معمر بن عباد السلمى (م ۲۲۰). ۷- عبّاد بن سليمان (م ۲۲۰). ۸- هشام الفوطى (م ۲۴۶). ۹- عمرو بن بحر الجاحظ (م ۲۵۵). ۱۰- أبو يعقوب الشحّام (م ۲۳۰). ۱۱- أبو علىّ الجبّائى (م ۳۰۳). ۱۲- أبو هاشم الجبّائى (م ۳۲۱). ۱۳- أبو عبدالله الحسين بن علىّ البصرى (م ۳۶۷). ۱۴- أبو إسحاق بن عياش (شيخ القاضى). ۱۵- القاضى عبد الجبّار (م ۴۱۵). مشايخ مدرسة بغداد

۱- بشر بن المعتمر (م ۲۱۰)، مؤسّس المدرسة. ۲- ثمامة بن الأشرس (م ۲۳۴). ۳- جعفر بن المبشر (م ۲۳۴). ۴- جعفر بن حرب (م ۲۳۶). ۵- أحمد بن أبى دؤاد (م ۲۴۰). ۶- محمّد الاسكافى (م ۲۴۰). ۷- أبو الحسين الخيّاط (م ۳۱۱). ( ۲۹۴ )

۸- أبوالقاسم البلخى الكعبى ( م ۳۱۷). من أراد أن يقف على بعض آرائهم الّتى يخالفون فيها مشايخهم البصريّين فعليه بمطالعة شرح

النهج لابن أبى الحديد، فإنّه يعرض آراءهم فى شرحه فى مجالات مختلفة.

## الفصل السابع

الفصل السابع فى الأُصول الخمسة عند المعتزلة

اشتهرت المعتزلة بأُصولها الخمسة، فمن دان بها فهو معتزلى ومن نقص منها أو زاد عليها فليس منهم. وتلك الأُصول المرتّبة حسب أهمّيتها، عبارة عن : التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. فمن دان بها ثمّ خالف بقيّة المعتزلة فى تفاصيلها أو فى فروع أُخر لم يخرج بذلك عنهم. قال الخيّاط : «فليس يستحقّ أحد منهم الاعتزال حتى يجمع القول بالأُصول الخمسة : التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فإذا اكملت فى الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلى»(۱). قال المسعودى (م ۳۴۵) بعد سرد الأُصول الخمسة حسب ما سمعت منّا :«فهذا ما اجتمعت عليه المعتزلة ومن اعتقد ما ذكرناه من الأُصول الخمسة، كان معتزليّاً، فان اعتقد الأكثر أو الأقلّ لم يستحقّ اسم الاعتزال، فلا يستحقّه إلا باعتقاد هذه الأُصول الخمسة. وقد تنوزع فيما عدا ذلك من فروعهم»(۲). والعجب من ابن حزم (م ۴۵۶) حيث زعم أنّ الأُصول الخمسة عبارة عن القول بخلق القرآن، ونفى الرؤية، والتشبيه ونفى القدر، والقول بالمنزلة بين المنزلتين، ونفى

ــــــــــــــ ۱ . الانتصار للخيّاط: ص ۱۲۶. ۲ . مروج الذهب: ج ۳، ص ۲۲۲.

( ۲۹۶ )

الصفات(۱). فقد ذكر من الأُصول ثلاثة، حيث إنّ نفى القدر و خلق القرآن إيعاز إلى العدل(۲) كما أنّ نفى الصفات والرؤية إشارة إلى التوحيد أى تنزيهه سبحانه عمّا لا يليق، وأهمل اثنتين منها أعنى الوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. فإذا كان هذا مبلغ علم الرجل بأصول الاعتزال الّذى هو أقرب إليه من الشيعة، فما ظنّك بعلمه بطوائف أخرى كمعتقدات الشّيعة الّذين يعيشون فى بيئة بعيدة منه، ولأجل ذلك رماهم بنسب مفتعلة. إيعاز إلى الأُصول الخمسة

وقبل كلّ شىء نطرح هذه الأُصول على وجه الاجمال حتّى يعلم ماذا يريد منها المعتزلة، ثمّ نأخذ بشرحها واحداً بعد واحد فنقول: ۱- التوحيد: ويراد منه العلم بأنّ الله واحد لا يشاركه غيره فيما يستحقُّ من الصفات نفياً و إثباتا على الحدّ الّذى يستحقّه. وسيوافيك تفصيله فيما بعد، والتوحيد عندهم رمز لتنزيهه سبحانه عن شوائب الامكان ووهم المثليّة و غيرهما ممّا يجب تنزيه ساحته عنه كالتجسيم والتشبيه و إمكان الرؤية و طروء الحوادث عليه، غير أنّ المهمّ فى هذا الأصل هو الوقوف على كيفيّة جريان صفاته عليه سبحانه ونفى الروية، وغيرهما يقع فى الدّرجة الثانية من الأهمية فى هذا الأصل، لأنّ كثيراً منها لم يختلف المسلمون فيه إلّا القليل منهم. ۲- العدل: إذا قيل إنّه تعالى عادل، فالمراد أنّ أفعاله كلّها حسنة، وأنّه لا يفعل القبيح، وأنّه لا يخلّ بما هو واجب عليه. وعلى ضوء هذا لا يكذب فى خبره، ولا يجور فى حكمه ولا يعذّب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يُظهر المعجزة على أيدى

ــــــــــــــ ۱ . الفصل: ج ۲، ص ۱۱۳. ۲ . سيأتى فى الأصل الثانى أنّ القاضى أدخل البحث عن خلق القرآن تحت ذلك. و إن كان غير صحيح.

( ۲۹۷ )

الكذّابين، ولا يكلّف العباد ما لا يطيقون، وما لا يعلمون، بل يقدرهم على ما كلّفهم، ويعلّمهم صفة ما كلّفهم، ويدلّهم على ذلك ويبيّن لهم (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَهٔ وَيَحْيَى مَنْ حَىَّ عَنْ بَيِّنَهٔ) (۱) و أنّه إذا كلّف المكلّف و أتى بما كلّف على الوجه الّذى كلف فإنّه يثيبه لا محالة، وأنّه سبحانه إذا آلم و أسقم فإنّما فعله لصلاحه و منافعه و إلّا كان مخلّاً بواجب... ۳- الوعد و الوعيد: والمراد منه أنّ الله وعد المطيعين بالثواب، وتوعّد العصاة بالعقاب، وأنّه يفعل ما وعد به وتوعّد عليه لا محالة. ولا يجوز الخلف لأنّه يستلزم الكذب. فإذا أخبر عن الفعل ثمّ تركه يكون كذباً، ولو أخبر عن العزم، فبما أنّه محال عليه كان معناه الإخبار عن نفس الفعل، فيكون

الخلف كذباً، وعلى ضوء هذا الأصل حكموا بتخليد مرتكب الكبائر فى النار إذا مات بلا توبة. ۴- المنزلة بين المنزلتين: وتلقّب بمسألة الأسماء و الأحكام، وهى أنّ صاحب الكبيرة ليس بكافر كما عليه الخوارج، ولا منافق كما عليه الحسن البصرى، ولا مؤمن كما عليه بعضهم، بل فاسق لا يحكم عليه بالكفر ولا بالإيمان. ۵- الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر: والمعروف كلّ فعل عرف فاعله حسنه أو دلّ عليه، والمنكر كلّ فعل عرف فاعله قبحه أو دلّ عليه، ولا خلاف بين المسلمين فى وجوبهما، إنّما الخلاف فى أنّه هل يعلم عقلاً أو لا يعلم إلّا سمعاً؟ ذهب أبو علىّ (م٣٠٣) إلى أنّه يعلم عقلاً وسمعاً، وأبو هاشم (م ٣٢١) إلى أنّه يعلم سمعاً، ولوجوبه شروط تذكر فى محلّها، ومنها أن لا يؤدّى إلى مضرّة فى ماله أو نفسه إلّا أن يكون فى تحمّله لتلك المذلّة إعزاز للدّين. قال القاضى: «وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن علىّ ـ عليهما السلام ـ لما كان فى صبره على ما صبر إعزاز لدين الله عزّوجلّ ولهذا نباهى به سائر الأمم فنقول: لم يبق من ولد الرّسول صلّى الله عليه و آله و سلّم إلّا سبط واحد، فلم يترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حتّى

______________ ١ . الأنفال/۴٢.

( ٢٩٨ )

قتل دون ذلك»(١). والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على ضربين:

أحدهما: إقامة ما لا يقوم به إلّا الأئمّة كإقامة الحدود و حفظ بيضة الإسلام وسدّ الثغور و إنفاذ الجيوش و نصب القضاة والأُمراء وما أشبه ذلك. والثانى: ما يقوم به كافة الناس، وفى المسلمين-كالإماميّة-من يقول بأنّ بعض المراتب منه كالجهاد الابتدائى مع الكفّار مشروط بوجود إمام معصوم مفترض الطاعة. وهذا إلماع إلى معرفة الأُصول الخمسة الّتى يدور عليها فلك الاعتزال وقد أخذناها من شرح الأُصول الخمسة وقد أتى بها فى الفصل الّذى عقده لبيان أُصول المعتزلة على وجه الاختصار. ثمّ أخذ بالتفصيل فى ضمن فصول. والمعتزلة قد اتّفقوا على هذه الأُصول و إن اختلفوا فى تفاصيلها. نعم، إنّ هناك اختلافات فيها بين أصحاب المدرستين: أصحاب مدرسة البصرة وعلى رأسهم واصل ابن عطاء، وعمرو بن عبيد، والنظّام والجبائيان والقاضى، وأصحاب مدرسة بغداد وفى مقدّمهم بشر بن المعتمر، وأبو الحسين الخيّاط، وأبو القاسم البلخى، وقد عرفت فى الفصول السابقة ترجمة حياتهم. هذه الأُصول الخمسة الّتى بها يناط دخول الرجل فى سلك المعتزلة. وقد ذكر الشهرستانى الأُصول الّتى اتّفقت المعتزلة عليها، من دون أن يفرّق بين ما يدخل فى الأُصول الخمسة وما هو خارج عنها، وإليك نصّه: «القول بأنّ الله تعالى قديم، والقدم أخصّ وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حىّ بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة. هى صفات قديمة، ومعان قائمة به، لأنّه لو شاركته الصفات فى القدم الّذى هو أخصّ الوصف، ______________ ١ . الأُصول الخمسة ص ١۴٢.

( ٢٩٩ )

لشاركته فى الإلهيّة. واتّفقوا على أنّ كلامه محدث مخلوق فى محلٍّ، وهو حرف وصوت كتب أمثاله فى المصاحف حكايات عنه. فإنّ ما وجد فى المحلّ عرض قد فنى فى الحال. واتّفقوا على أنّ الإرادة والسمع والبصر ليست معانى قائمة بذاته، لكن اختلفوا فى وجوه وجودها، ومحامل معانيها كما سيأتى. واتّفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار فى دار القرار، ونفى التشبيه عنه من كلّ وجه: جهة، ومكاناً، وصورة و جسماً، وتحيّزاً، وانتقالاً، وزوالاً و تغيّراً و تأثّراً. وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسمّوا هذا النّمط توحيداً. واتّفقوا على أنّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرها و شرّها مستحقّ على ما يفعله ثواباً و عقاباً فى الدار الآخرة. والربّ تعالى منزّه أن يضاف إليه شرّ وظلم، وفعل هو كفر ومعصية، لأنّه لو خلق الظّلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً. واتّفقوا على أنّ الله تعالى لا يفعل إلّا الصّلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأمّا الأصلح واللّطف ففى وجوبه عندهم خلاف. وسمّوا هذا النّمط عدلاً. واتّفقوا على أنّ المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة و توبة، استحقّ الثّواب والعوض. والتّفضل معنى آخر وراء الثّواب و إذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها، استحقّ الخلود فى النار، لكن يكون عقابه أخفّ من عقاب الكفّار و سمّوا هذا النمط وعداً و وعيداً. واتّفقوا على أنّ أُصول المعرفة، وشكر النعمة واجبة قبل ورود السّمع، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن

واجتناب القبيح واجب كذلك وورود التّكاليف ألطاف للبارىء تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء ـ عليهم السلام ـ امتحاناً واختباراً (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَة)(الانفال/۴۲). واختلفوا فى الإمامة، والقول فيها نصّاً و اختياراً، كما سيأتى عند مقالة كلّ ( ۳۰۰ )

طائفة»(۱). يلاحظ عليه: أنّ المعتزلة لم تقل فى الإمامة بالنصّ، وإنّما يقولون بالاختيار. ونسبة نظرية النصّ إليهم مبنىّ على عدّ الشيعة القائلين بالنص منهم، وهو خطأ. ولا يخفى على القارئ بعد الاحاطة بما حقّقنا حول الاُصول الخمسة تفكيك الاُصول عمّا يترتب عليها من الأحكام، وقد خلط هو وقبله الأشعرى بين المبنى و ما يترتب عليه من البناء وغيرهما من الاُصول. *** وتحقيق الحقّ حول هذه الاُصول يستدعى رسم اُمور تلقى ضوءاً على الأبحاث التالية: ۱- أصلان أو اُصول خمسة؟

إنّ القاضى عبدالجبّار ليس أوّل من ألّف فى عقائد المعتزلة باسم الاُصول الخمسة بل سبق فى ذلك شخصان آخران من خرّيجى المدرستين، أحدهما: أبو الهذيل العلاّف البصرى، والثانى: جعفر بن حرب البغدادى. قال النّسفى فى «بحر الكلام»: «خرج أبو الهذيل فصنّف لهم كتابين و بيّن مذهبهم، وجمع علومهم، وسمّى ذلك: «الخمسة الاُصول»، وكلّما رأوا رجلاً قالوا له:هل قرأت «الاُصول الخمسة» فإن قال: نعم، عرفوا أنّه على مذهبهم»(۲). وقال ابن المرتضى: «ومنهم جعفر بن حرب (م ۲۳۶) الّذى عدّه المرتضى من الطّبقة السابعة فقال: له الاُصول الخمسة»(۳). والظاهر أنّ القاضى أملى شرح الاُصول الخمسة على غرار الكتابين الماضيين وكتبه عدد من تلاميذه، وقد اختلفت كلمة القاضى فى عدّ الاُصول، فجعلها فى شرح ـــــــــــــــ ۱ . الملل والنحل: ج ۱، ص ۴۴ ـ ۴۶، طبعة دار المعرفة. ۲ . نقله محقق شرح الاُصول الخمسة للقاضى، ص ۲۶، عن مخطوط دار الكتب المصرية لبحر الكلام، ورقة ۵۷. ۳ . المنية والامل: ص ۴۱. والصحيح «الخمسة».

( ۳۰۱ )

الاُصول خمسة على الوجه الّذى عرفت، وجعلها فى «المغنى»(۱) اثنين: التوحيد والعدل. وجعل غيرهما داخلاً فى ذينك الأصلين. وجعلها فى كتاب «مختصر الحسنى»، أربعة: التوحيد والعدل والنبوّات والشرائع، وأدخل الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الشرائع. ويظهر من كلمات تلاميذه الّذين أملى لهم القاضى كتاب «الاُصول الخمسة» أنّ ما فعله فى «المغنى» هو الأرجح، قالوا: إنّ النبوّات والشرائع داخلان فى العدل، لأنّه كلام فى أنّه تعالى إذا علم أنّ صلاحنافى بعثة الرُّسل و أن نتعبّد بالشريعة، وجب أن يبعث ونتعبّد، ومن العدل أن لا يُخلّ بما هو واجب عليه. وكذلك الوعد والوعيد داخل فى العدل. لأنّه كلام فى أنّه تعالى إذا وعد المطيعين بالثّواب، وتوعّد العصاة بالعقاب فلا بدّ من أن يفعل ولا يخلف فى وعده ولا فى وعيده، ومن العدل أن لاـ يُخلف ولاـ يكذب، وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل فى باب العدل، لأنّه كلام فى أنّ الله تعالى إذا علم أنّ صلاحنا فى أن يتعبّدنا بإجراء أسماء و أحكام على المكلّفين وجب أن يتعبّدنا به، ومن العدل أن لا يُخلّ بالواجب وكذا الكلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فالأولى أن يقتصر على ما أورده «فى المغنى»(۲). يلاحظ عليه:أوّلاً: ـ أنّه لو صحّ إدخال المنزلة بين المنزلتين فى باب العدل، حسب البيان الّذى سمعت، لصحّ إدخال المعارف العقليّة كلّها تحته بنفس البيان، بأن يقال إنّ الله تعالى إذا علم أنّ صلاحنا أن يتعبّدنا بالمعارف وجب أن يتعبّدنا بها، ومن العدل أن لا يُخلّ بالواجب، ولا أرى أنّ واحداً من المعتزلة يقبل ذلك. وثانياً ـ إنّ الاُصول الاعتقاديّة على قسمين: قسم يجب الاعتقاد به بنفس عنوانه ولاـ يكفى الاعتقاد بالجامع البعيد الّذى يشمله، وذلك كالاعتقاد بنبوّة النّبىّ الأكرم صلّى الله عليه و آله و سلّم وعموميّة رسالته وخاتميتها، فالكلّ ممّا ـــــــــــــــ ۱ . من أبسط كتب القاضى وأهمها، يقع فى عشرين جزءاً، طبع منه أربعة عشر جزءاً ولم يعثر على الباقى. ۲ . شرح الاُصول الخمسة: ص ۱۲۳.

( ۳۰۲ )

تجب معرفته بنفس عنوانه ولا يكفى فى معرفته عرفان عدله سبحانه، بحجّة أنّ النبوّات والشرائع داخلة تحته، فمن عرف الله سبحانه بالعدل كفى فى معرفة ما يقع تحته. ولعلّ المعارف العقليّة الّتى يستقلّ العقل بعنوانها من مقولة القسم الأوّل. وقسم آخر يكفى فيه

الاعتقـاد بالعنوان البعيـد ولا يلزم الاعتقاد بشـخصه، كالاعتقاد ببعض الخصوصـيّات الواردة فى الحياة البرزخيّـة والأخرويـة. *** ۲-ما يلزم المكلّف عرفانه من اُصول الدين

عرّف المتكلّمون اُصول الـدين بــ«مـا يجب الاعتقـاد به على وجه التفصـيل أو الاجمال» ويقابلها الفروع فهى ما يجب العمل به. ويظهر من القاضـى أنّه يجب على كلّ مسـلم، عالماً كان أو غيره، الاعتقاد بالاُصول الخمسـة أمّا التوحيـد و العدل فذلك لوجهين: ۱- إنّ فى ترك الاعتقـاد بالتوحيـد والعـدل مظنّة الضـرر ويخاف الإنسان من تركه. ۲- إنّهُ لطـف فى أداء الواجبـات واجتنـاب المقبّحـات. وأمّا الاُصول الاُخر فيجب الاعتقاد بها، لأنّ العلم بكمال التوحيـد والعـدل موقوف على ذلك، ألا ترى أنّ من جوّز على الله تعالى فى وعده و وعيـده الخلف والاخلال بما يجب عليه من إزاحـة علّـة المكلّفين و غيره فإنّه لا يتكامل له العلم بالعـدل، ولا فرق فى ذلك بين من يسـلك طريقـة العلماء وبين من لا يكون كـذلك، لأنّ العامى أيضاً يلزمه معرفـة هذه الاُصول على سبيل الجملة، وإن لم يلزمه معرفتها على سبيل التّفصـيل، لأنّ من لم يعرف هـذه الاُصول، لا على الجملة، ولا على التّفصـيل، لم يتكامل علمه بالتوحيد والعدل(۱). يلاحظ عليه أوّلًا : - أنّ القول بلزوم معرفة الاُصول الخمسة على النّحو الّذى ــــــــــــــــــ ۱ . شرح الاُصول الخمسة: ص ۱۲۳ ـ ۱۲۴. (۳۰۳)

تسـرده المعتزلة قول بلا دليل. كيف والنّبىّ الأكرم صـلّى الله عليه و آله و سلّم كان يقبل إسلام من شهد الشهادتين وإن لم يشهد على بعض هذه الاُصول، ومعنى الشـهادة الثانية هو التصديق بكلّ ما جاء به وهذا يكفى فى تسـمية الشاهد مسـلماً إذا اعترف بلسانه، ومؤمناً إذا اعترف بقلبه. وعلى ضوء ذلك فلا يلزم عرفان هذه الاُصول، لا على وجه التفصـيل أى بالبرهنة والاستدلال، ولا على وجه الاجمال أى تلقّيهـا اُصولاًـ مسـلّمة. وثانيـاً: أنّه لو صـحّ مـا ذكره من البيـان بطل الاقتصار على الاُصول الخمسـة، لأنّ الاعتقاد بالنبوّات والشـرائع والمعـاد وحشـر الأجسـاد ممّا يتكامل به العلم بالعـدل، فمن لم يعرفها، لا على وجه الجملـة ولا على وجه التفصـيل، لم يتكامل اعتقاده بالتوحيد والعدل، وقس عليه سائر الاُصول. والّذى يمكن أن يقال فى المقام أنّ ما يجب تحصـيله من هذه الاُصول الخمسة هو وجوب معرفـة و حـدانيّته على الوجه اللائـق به، وأمّـا الاُـصول الأربعـة فلاـ دليل على وجوب عرفانها بعينها اسـتدلالاً أو تعبّـداً. *** ۳- سبب الاقتصار على الاُصول الخمسة

قـد تعرّفت على أنّه لا وجه للاقتصار على الاُصول الخمسـة، لما مرّ من أنّ أمر النبوّات والشـرائع والمعاد أولى بأن يعدّ من الاُصول، غير أنّ القاضـى حاول أن يبيّن وجه الاقتصار على الخمسـة فقال: «إنّ المخالف فى هـذه الاُصول ربّما كفر و ربّما فسق و ربّما كان مخطئاً. أمّا من خالف فى التّوحيـد ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته، وأثبت ما يجب نفيه عنه، فإنّه يكون كافراً. وأمّا من خالف فى العـدل و أضاف إلى الله تعالى القبائـح كلّها من الظّلم والكـذب و إظهار المعجزات على الكـذّابين و تعذيب أطفال المشـركين بذنوب آبائهم ( ۳۰۴)

والإخلال بالواجب، فإنّه يكفّر أيضاً. وأمّا من خالف فى الوعـد والوعيـد وقال: إنّه تعالى ما وعـد المطيعين بالثّواب، ولاتوعّد العاصـين بالعقـاب البتّـة، فإنّه يكون كافراً، لأنّه ردّ ما هو معلوم ضـرورة من دين النّبىّ صـلّى الله عليه و آله و سـلّم. وكـذا لو قال: إنّه تعالى وعد وتوعّـد ولكن يجوز أن يخلف فى وعيـده، لأنّ الخلف فى الوعيـد كرم، فإنّه يكون كافراً لاضافة القبيح إلى الله تعالى. فان قال: إنّ الله تعالى وعـد و توعّـد، ولا يجوز أن يخلف فى وعـده و وعيده، ولكن يجوز أن يكون فى عمومات الوعيد شـرط أو اسـتثناء لم يبيّنه الله تعـالى، فـإنّه يكون مخطئـاً. وأمّا من خالف فى المنزلـة بين المنزلتين، فقال: إنّ حكم صاحب الكبيرة حكم عبـدة الأوثان والمجوس و غيرهم فـإنّه يكون كـافراً، لأنّـا نعلم خلافـه من دين النّبىّ والاُمّـة ضـرورة. فـان قـال: حكمه حكم المؤمن فى التعظيم والموالاـة فى الله تعالى، فإنّه يكون فاسـقاً، لأنّه خرق إجماعاً مصـرّحاً به على معنى أنّه أنكر ما يعلم ضـرورة من دين الاُمّـة. فان قال: ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر ولكن اُسـمّيه مؤمناً، فإنّه يكون مخطئاً. وأمّا من خالف فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصلًا، وقال: إنّ الله تعالى لميكلّف الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصـلًا، فإنّه يكون كافراً، لأنّه ردّ ما هو معلوم ضرورة من دين النّبىّ و دين الاُمّة.

فـان قـال: إنّ ذلـك ممّـا ورد به التّكليف، ولكنّه مشـروط بوجود الإمـام فإنّه يكون مخطئاً»(۱). يلاحـظ عليه: أنّ مـا ذكره من الوجـوه الثلاثـة من الكفر والفسق والخطـاء، لاـتختصّ ـــــــــــــــ ۱ . شـرح الاُصول الخمسـة، ص ۱۲۵ ـ ۱۲۶، يريـد من العبارة الأخيرة الشيعة الامامية القائلين بأنّ بعض المراتب من الأمر بالمعروف مشروط بوجود الامام المعصوم مع بسط اليد.

( ۳۰۵ )

بهـذه الخمسـة، فهناك اُصول حالها حال الخمسة.فإنّ منكر نبوّة النّبىّ الأعظمصـلَّى الله عليه و آله و سـلَّم أو عالميّة رسالته أو خاتميّتها كـافر. ومنكر عصـمته بلاـ شـبفاسق، ومعها مخطىء. وهناك وجه آخر لتخصـيص الخمسـة من الاُصول بالـذكر أشار إليه القاضـى فى كلامه وقال:«إنّ خلاف المخالفين لنا لا يعدو أحد هذه الاُصول. ألا ترى أنّ خلاف الملحدة والمعطّلة والدهرية والمشبّهة قد دخل فى التوحيد. وخلاف المجبّرة بأسـرهم دخل فى باب العدل. وخلاف المرجئة دخل فى باب الوعد والوعيد. وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلـة بين المنزلتين. وخلاف الإماميّة دخل فى باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»(۱). وهذا الوجه وإن صـحّح سبب الاقتصار على الخمسـة، لكنّه يدلّنا على شـىء آخر غريب فى باب العقائد والاُصول، وهو أن السابر فى كتب الحنابلة و الأشاعرة والمعتزلة يقف بوضوح على أنّ أكثر الاُصول الّتى اتخّـذتها الطوائف الإسـلاميّة اُصولاً عقائديـة ليست إلاّ اُصولاً كلاميّـة ناتجـة من المعارك العلمية، وليست اُصولاً للدين أعنى ما يجب على كلِّ مؤمن الإيمان به بالتفصيل والبرهنة أو بالاجمال وإن لم يقترن بالبرهان. والاُصول الخمسة الّتى يتبنّاها المعتزلة مؤلّفة من اُمور تعدُّ من اُصول الدين كالتوحيد والعدل على وجه، ومن اُصول كلاميّة أنتجوها من البحث والنقاش، وأقحموها فى الاُصول لغايـة ردّ الفرق المخالفـة الّتى لا توافقهم فى هـذه المسائل الكلاميّـة. وعنـد ذاك يسـتنتج القارئ أنّ ما اتّخذته المعتزلـة من الاُصول، وجعلته فى صـدر آرائها ليست إلاّ آراء كلاميّـة لهـذه الفرقة، تظاهروا بها للردّ على المجبّرة والمشـبّهة والمرجئة والإماميـة و غيرهـم من الفرق على نحو لولاـ تلكم الفرق لمـا سـمعت من هـذه الاُـصول ذكراً، «وليس هـذه أوّل قـارورة كسـرت فى الإسـلام»، فـإنّ السـلفيّين و أهـل الحـديث والحنابلـة وبعـدهم الأشـاعرة ذهبـوا هـذا المـذهب فقـاموا بتنظيـم قائمـة بيّنـوا فيهـا «قـولهم ـــــــــــــــ ۱ . شرح الاُصول الخمسة، ص ۱۲۴.

( ۳۰۶ )

الّذى يقولون به، وديانتهم الّتى يدينون بها»(۱). و بيّنوا «مذاهب أهل العلم و أصحاب الأثر و أهل السنّة، فمن خالف شيئاً منها فى هذه المذاهب أو طعن فيها، أو عاب قائلها فهو مخالف مبتدع وخارج عن الجماعة، زائل عن منهج أهل السنّة وسبيل ا(۲)لحقّ». وفى الوقت نفسه إنّ أكثر مـا جـاء فى قائمتى الشـيخين اُصول كلاميّـة نتجت من البحث والنزاع، و صـفت لـدى الشـيخين بعـد عراك، ومن تلك الاُصول القول بقدم القرآن و كونه غير مخلوق، مع تصـريح أئمّة الحديث بعدم ورود نصّ فى ذلك من الرسول ومنها كون خير الاُمّة الخلفاء الراشـدين و يتفاضـلون بحسب تقدّم تصدّيهم للخلافة، فالأوّل منهم هو الأفضل ثمّ الثانى ... ومعنى هذا أنّ الاُصول الّتى يدين بها أهل السـنّة لم تكن منتظمة ولا مرتّبة فى عصر الرسول والصحابة ولا التابعين، وإنّما انتظمت بعد احتكاك الآراء و اختلاف الأفكار حتّى أنتـج البحث والنقـاش هـذه الاُـصول والكلّيات. وإنّ ذا من العجب. إنّ الاُصول الّتى يـدين بها أهل الحـديث والأشاعرة هى الّتى مزّقت الاُمّـة الواحـدة تمزيقاً، وصـيّرتها فرقاً شتى، وما هذا إلاّ لأجل إصـرارهم على أنّ هذه الاُصول اُصول الديانة، والزائل عنها خارج عن الجماعـة. وكـان فى وسـعهم التفريق بين الاُـصول العقائديـة الّتى لاـ منتـدح لمسـلم عن عرفانهـا والإيمـان بها إجمالاً أو تفصـيلاً، والاُصول الكلاميّة الّتى وصل إليها البحث الكلامى بفضل النقاش فى ضوء الكتاب والسنّة والبرهان العقلى القائم على اُصول موضوعية مبرهنة. وعند ذلك تتجلّى عندك حقيقة ناصـعة وهى أنّ أكثر الفرق الّتى عدّها أصحاب الملل والنحل والمقالات فرقاً إسلاميّة، فإنّما هى فرق كلاميـة وليست فرقـاً دينيـة إسـلاميّة داخلـة فى الثلاث والسـبعين فرقـة بحيث تكون الواحـدة منها ناجيـة والبواقى هلكى، لأنّ الإذعـان بحكم مرتكب الكبيرة ليس ملاكـاً للنجـاة والهلاـك حتّى تكون فرقـة منهم من ـــــــــــــــ ۱ . هذه نفس عبارة الشـيخ الأشعرى فى «الابانة» الباب الثانى، ص ۱۷. ۲ . وهذه نفس عبارة إمام الحنابلة فى كتابه «السنة»، ص ۴۴.

( ۳۰۷ )

أهـل النجاة و غيرهم من أهل النار، ويكون الإيمان منوطاً بالإذعان به، وعـدم الإيمان موجباً للخروج عنها، بل أقصـى ما يقال فی حقّ هذه الاُصول أنّها اُصول حقّة صـحيحة دلّ على صـحّتها الدليل، ولكن ليس كلّ حقّ ممّا يجب الإذعان به أو يؤاخذ على عدم الاعتقاد به. هذا هو الشيخ أبو جعفر الطحاوی المصری (م ۳۲۱) كتب رسالة حول عقيدة أهل السـنّة تشتمل على مائة و خمسة اُصول زعم أنّها عقيدة الجماعة والسـنّة على مذهب فقهاء الاُمّة: أبی حنيفة، وأبی يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاری، وأبی عبدالله محمّد ابن الحسن الشيبانی(۱)وقـد كتب على هـذه الرسالـة شـروح و تعـاليق، واحتلّت مكانها ـبعـد زمن ـ «العقائـد النسـفية». واللأسف أنّ كلّ أصل من الكتابين ردّ على فرقة وملّة. فصارت الاُصول الإسلاميّة عبارة عن عدّة اُصول يرد بكلّ أصل ملّة و نحلة، كالملاحدة والمجبِّرة والقدرية والرافضـة من الفرق الكلاميـة الّتی أنجبتها الأبحاث والتيّارات الفكريـة. ثم إنّی وقفت بعـد ما حرّرته على ما نقلته المستشـرقة «سوسـنه ديفلد» محقّقة كتاب «طبقات المعتزلة» لابن المرتضـى عن الاُستاذ «هـريتر»: «من أراد أن يفهم إحدى العقائد السنّية فعليه أن يستحضر فی خاطره أنّ كلّ جملـة منها إنّما هی ردّ على إحـدى الفرق المخالفـة لها من الشـيعة والخوارج والمرجئـة والجهميـة والمعتزلة، ولقد تشـكّلت عقيـدة أهل السـنّة بردّ الفرق الضـالّـة الّتی لم تسمّ «ضالّة» إلاّ بعـد غلبة أصـحاب السـنّة والجماعة»(۲). فواجب على البـاحث المنصف الّـذی يبتغی الحقيقـة، التفكيك بين اُصول الـدين والاُصول الكلامية. وعند ذلك تحصل الوحدة بين الاُمّة أو تقرّب الخطى بين الفرق، ويقـلّ التشـاحّ والنزاع المـؤدّی إلى الهلاـك. إذا عرفت هـذه الاُـمور فلنأخـذ بتفصـيل الاُـصول الخمسـة واحـداً بعـد آخر:

ـــــــــــــ ۱ . شرح العقائد الطحاوية: ص ۲۵. ۲ . طبقات المعتزلة لابن المرتضى: المقدمة. ط بيروت.

( ۳۰۸ )

## الأصل الأوّل التوحيد

الأصل الأوّل التوحيد

عرِّف التوحيد فی مصـطلح المتكلّمين بأنّه العلم بأنّ الله سـبحانه واحد لا يشاركه غيره فی الذات والصفات و الأفعال والعبادة وبالجملة (لَيسَ كَمِثْلِهِ شَیْء)(الشوری/۱۱). والّذی يصـلح للبحث عنه فی هذا الأصل عبارة عن الاُمور التالية: ۱-إثبات وجوده سبحانه فی مقابل الدهريّـة والماديّة القائلين بأصالة المادّة وقدمها و غناها فی الفعل والانفعال و إيجاد الأنواع عن قدرة خارجة عن نطاقها. ۲- إنّه سبحانه واحـد لا ثانی له، بسـيط لا جزء له، فهو الواحـد الأحـد، خلافاً للثنويّة والمانويّة فی الواحديّة، وللنّصاری فی الأحديّة. ۳- عرفان صفاته سبحانه سواء أكانت من صـفات الذات ككونه عالماً قادراً حيّاً سميعاً بصيراً مدركاً، أم من صفات الأفعال ككونه خالقاً رازقاً غافراً. ۴- كيفيّة اسـتحقاقه لهذه الصّـفات وتبيّن وجه حملها عليه سبحانه، فهل تحمل عليه كحملها على سائر الممكنات أو لا؟ ۵- تنزيهه سبحانه عمّا لا يليق به كالحاجة وكونه جسـماً أو جسمانيّاً، عرضاً أو جوهراً أو غير ذلك. ۶- تنزيهه سبحانه عن إمكان الرؤية الّتی يتبنّاها أهل الحديث والأشاعرة ( ۳۰۹ )

بحماس. فمع أنّ هـذه الأبحاث السـتّة صالحـة للبحث فی هـذا الأصل، لكن نری أنّ المعتزلـة يركّزون على البحث عن الرابع والسادس أكثر من غيرهما، و يمرّون على الأبحاث الباقيـة مروراً إجمالياً. وما هذا إلاّ لأنّ أهل الحديث والأشاعرة متّفقون معهم فيها. وهذا أيضـاً يؤيّـد مـا ذكرنـا من أنّ الاُـصول العقائديـة إنّمـا رتّبت ونظمت بين كـلّ فرقـة لأجـل الردّ على مخالفيهـا لا لبيان الاُصول الّتی يناط بها الإسـلام والإيمان فی عصـر النّبیّ والصحابة. و لأجل ذلك صار التوحيد عند المعتزلة رمزاً للتنزيه، فكلّما أطلقت هذه الكلمة، انصرفت أذهانهم إلى تنزيهه سـبحانه عمّا لا يليق به فی باب الصّـفات و مجال الروية. وبما أنّهم ينفون الصـفات الزائدة على ذاته سبحانه، وتثبته الأشـاعرة و قبلهم أهل الحـديث، صارت الصـفاتية شـعاراً لهـذه الفرقـة. إذا وقفت على ذلك فلنركّز على النّقاط الّتی يرجی تبيينها فی زاويـة فكر الاـعتزال ونطوی الكلام عن غيرها لعـدم الخلاف، فنقول: إنّ البحث عن صـفاته سـبحانه يتمركز على نقاط ثلاث: الاُولی:

تبيين كيفيّة استحقاقه سبحانه لصفاته الكماليّة وحملها عليه، فهل هذه الصّفات حادثة أو قديمة، زائدة على الذات أم لا؟ الثانية: تبيين كيفية حمل الصفات الخبرية عليه الواردة فى الذكر الحكيم من اليد والوجه والعين، فهل تحمل على الله سبحانه بظواهرها الحرفيّة كما عليه السّلفية والأشاعرة، أو تحمل عليه بظواهرها التصديقيّة، أو لا هذا ولا ذاك بل تؤوّل لقرائن عقليّة؟ الثالثة: نفى الرؤية الحسية الّتى يدّعيها أهل الحديث. فلنرجع إلى تبيين النقطة الاُولى أعنى تبيين كيفيّة حمل الصّفات عليه. ( ۳۱۰ )

أ - نفى الصفات الزائدة على ذاته اتّفق أهل الحديث والكلابيّة وتبعهم الشيخ الأشعرى على أنّ الله سبحانه صفات ذات كماليّة قديمة، زائدة على ذاته. قال القاضى: «وعند الكلابيّة إنّه تعالى يستحقّ هذه الصفات لمعان أزليّة، وأراد بالأزلى القديم، إلاّ أنّه لمّا رأى المسلمين متّفقين على أنّه لا قديم مع الله تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك، ثمّ نبغ الأشعرى و أطلق القول بأنّه تعالى يستحقُّ هذه الصّفات لمعان قديمة لوقاحته و قلّة مبالاته بالإسلام والمسلمين»(۱) ورائدهم فى هذه العقيدة هو الظّواهر القرآنية. قال سبحانه: (أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ) (النساء/۱۶۶)، وقال تعالى: (وَما تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلا تَضَعُ إلاّ بِعِلْمِهِ)(فاطر/۱۱). وقال عزّ من قائل: (ذو القوّة المتين) (الذاريات/۵۸). قالوا: إنّ ظواهر هذه الآيات تعرب عن أنّ هنا ذاتاً ولها علم ولها قدرة كلاهما يغايران ذاته. ولو كانا نفس ذاته لما صحّ التعبير بقوله (أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ) أو (ذُو القوة المتين) ومثلها سائر الآيات الظاهرة فى مغايرة الصّفات للذات(۲). هذا دليل أهل الحديث و الكلابيّة و الأشاعرة و نرجع إلى تبيين مفاد الآيات بعد الفراغ من دليل المعتزلة. تثنية القديم فى نظريّة أهل الحديث

إنّ هذه النظريّة الّتى يتبنّاها أهل الحديث اغتراراً بظواهر النّصوص، تؤدّى إلى تعدّد القديم المنتهى إلى تعدّد الواجب حسب عدد الصفات، وأىّ ثنويّة أسوأ من هذه؟ فلو قالت الثنويّة بأصلين أزليّين هما النور و الظلمة، وقالت المانويّة بأنّ العالم مركّب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة، أو قالت النّصارى بالأقانيم ـــــــــــــ ۱ . شرح الاُصول الخمسة: ص ۱۸۳. ۲ . لاحظ: الابانة للشيخ الأشعرى: ص ۱۰۷.

( ۳۱۱ )

الثّلاثة فقد قال هؤلاء الأشاعرة بقدماء كثيرين بحسب تعدّد الصفات. وبذلك تقف على أنّ الحافز على التركيز على نفى الصّفات الزائدة، هو التحفّظ على التوحيد و وحدانيّة الواجب والقديم، ونفى المثيل و النّظير له أخذاً بقوله سبحانه (ليس كمثله شىء) و (قل هو الله أحد). فمن المحتمل عند البعض أنّ المعتزلة أرادوا بهذا، الردّ على فكرة الأقانيم لدى النّصارى، فإنّ القول بأنّ الذات الإلهيّة جوهر يتقوّم بأقانيم أى صفات هى الوجود والعلم والحياة، قد أدى إلى الاعتقاد باستقلال الأقانيم عن الجوهر، وإلى اعتبار الصّفات أشخاصاً، وإلى تجسّد «الاقنوم الثانى» ـ اقنوم العلم ـ فى الابن. فلموا جهة هذا الاعتقاد نفى المعتزلة وصف الله بأنّه جوهر واعتبروا الصّفات هى الذات غير مغايرة لها، فصفات الله ليست حقائق مستقلّة و إنّما هى اعتبارات ذهنيّة، ويمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات فى النظر إلى الشىء الواحد دون أن يلزم من ذلك التعدّد فى ذاته، فيقال عالم و نعنى إثبات علم هو ذاته، ونفى الجهل عن ذاته، ويقال: قادر ونعنى إثبات ذاته ونفى العجز، فالله حىّ عالم قادر بذاته لا بحياة وعلم وقدرة زائدة على ذاته(۱). يلاحظ عليه: أنّه إنّما يصح لو كانت الصّفات الذاتيّة منحصرة فى الثلاث: العلم والقدرة و الحياة حتّى يقال إنّ الهدف من القول بالعينيّة نفى توهّم التثليث، بل الصفات الذاتية أكثر من ذلك. أضف إلى ذلك أنّ تفسير عقيدة المعتزلة فى باب الصّفات بأنّها ليست حقائق مستقلّة و إنّما هى اعتبارات ذهنيّة، غير تامّة ناشئة من تفسير خصومهم بما ذكر، بل الحقُّ أنّ مرادهم هو أنّ واقعيّة خارجيّة بسيطة تجمع هذه الواقعيات ببساطتها و وحدتها، لا أنّها اعتبارات ذهنيّة، و ليست للصفات واقعيّة خارجية، فإنّه لا ينطبق إلاّ على القول بالنيابة. ـــــــــــــ ۱ . نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى: ص ۱۹۲ ـ ۱۹۴، و «فى علم الكلام» قسم المعتزلة للدكتور أحمد محمود صبحى، ص ۱۲۳.

( ۳۱۲ ) محاولة الأشاعرة لتصحيح تثنية القديم

لمّا كان ما استند إليه أهل الاعتزال من البرهان فى نفى الصفات الزائدة برهاناًدامغاً قاطعاً للنزاع، حاول أهل التفكير من الأشاعرة نقده، ولكن أتوا بالعجب العجاب. فهذا هو القاضى عضد الدين الإيجى يجيب عن البرهان فى مواقفه بقوله: «إنّ الكفر إثبات ذوات قديمة

لا ذات وصفات»(۱) وقد أقرّه شارحه الشريف الجرجانى. وهو من الوهن بمكان، إذ هو أشبه بتخصيص القاعدة العقليّة، والقاعدة العقليّة لا تخصّص. إذ لسائل أن يسأل: أىّ فرق بين الذات والوصف حتّى يكون القول بتعدّد الأوّل موجباً للكفر دون الثانى، مع أنّ ملاک الكفر موجود فى كلا الموضعين، فإنّ القول بتعدّد القدماء قول بتعدّد الواجب، قول بتعدد الغنىّ بالذات المستغنى عن غيره، قول بتعدّد من يكون وجوده عن ذاته لا عن غيره، وهذا كلّه من صفات البارى عزّ اسمه، فلو كانت صفاته غير ذاته و كانت قديمة، تكون واجبة غنيّة عن كلّ شىء، واجدة لوجودها. وهناک محاولة ثانية للتخلّص عن تعدّد القدماء وهى القول بأنّ الصفات لا هو ولا غيره(۲) وهذا أشبه باللّغز مع أنّ العقائد الإسلاميّة تتّسم بسمة الوضوح والسهولة، لا التعقيد والغموض الّذى ربّما ينتهى فى المقام إلى رفع النقيضين. ولو قال بحدوث الصفات ـ ولن يقول أبداً ـ يكون الفساد أفحش، والمصيبة أعظم، لأنّ اتّصافه بالقدرة الحادثة مثلاً إمّا بالاختيار وإمّا بالإيجاب. والأوّل محال لاستلزامه محذور التسلسل فى صفاته، لأنّ الكلام ينتقل إلى القدرة الثانية. فهل اتّصافه بها عن اختيار أو بايجاب؟ فعلى الأول يعود السؤال فيلزم التسلسل. وعلى الثانى يلزم أن يكون فاعلاً ـ موجباً بالذات، وأىُّ نقص أعظم من تصوير مبدأ الكمال والجمال وخالق ـــــــــــــــــ ۱. المواقف: ص ۲۸۰. ۲. أوائل المقالات: ص ۱۷.

( ۳۱۳ )

القدرة والاختيار فى الإنسان، فاعلاً موجباً فى اتّصافه بصفاته، فلو صحّ كونه موجباً فى مورد، فليصحّ فى سائر الموارد ككونه فاعلاً موجباً بالقياس إلى مصنوعاته. وهذه الاُمور هى الحوافز الحقيقية الّتى دعت المعتزلة إلى القول بالتوحيد والتنزيه فى باب الصفات ونفى الصفات الزائدة والمعانى القائمة بذاته، ولم يكن الحافز إلّا الفرار عن الثنويّة و توابعها. ومن الجسارة الواضحة بل الظلم الفاحش اتّهام هذه الفرقة بما كتبهم عنه أهل الملل والمقالات. فهذا الأشعرى يتّهمهم بقوله «أرادت المعتزلة أن تنفى أنّ الله عالم قادر حىّ سميع بصير، فمنعهم خوف السيف من إظهارهم نفى ذلک، فأتوا بمعناه، لأنّهم إذا قالوا: لا علم لله ولا قدرة له، فقد قالوا: إنّه ليس بعالم ولا ـ قادر و وجب ذلک عليهم، وهذا إنّما أخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل، لأنّ الزنادقة قال كثير منهم إنّ الله ليس بعالم ولا قادر ولا حىّ ولا سميع ولا بصير، فلم تقدر المعتزلة أن تفصح بذلک فأتت بمعناه و قالت: إنّ الله عالم قادر حىّ سميع بصير من طريق التسمية (الكتاب والسنّة) من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسّمع والبصر. وحاصل (۱)تحليل الشيخ أنّ المعتزلة كانت بصدد نفى الأسماء والصفات وفاقاً للزنادقة، فلم يقدروا عليه خوفاً من السلطة، ولكنّهم نفوا العلم والقدرة والحياة حتّى يتسنّى لهم نفى الأسماء والصفات (العالم والقادر) بالملازمة، فمثلهم كمثل من خرج من الباب موهماً للانصراف ثمّ دخل من النافذة. تلک والله جرأة فى الدين و جسارة بلا مبرّر، والآثار الباقية من المعتزلة تبيّن لنا جهة إصرارهم على نفى الصفات الزائدة على الذات. وليست الغاية نفى أسمائه وصفاته وتصوير كونه سبحانه غير عالم ولا قادر، بل الغاية نفى الثنويّة وتعدُّد الواجب. قال القاضى: «لو كان عالماً بعلم، لكان لا يخلو إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، ـــــــــــــــــ ۱. الابانة: ص ۱۰۷ ـ ۱۰۸.

( ۳۱۴ )

لا يجوز أن يكون معدوماً، وإن كان موجوداً فلا يخلو إمّا أن يكون قديماً أو محدثاً، والأقسام كلُّها باطلة، فلم يبق إلّا أن يكون عالماً بذاته على ما نقوله»(۱). وقال أيضاً: «لو كان يستحقّ هذه الصفات لمعان قديمة، وجب أن تكون هذه المعانى مثلاً لله تعالى...إلى آخر ما أفاده»(۲). كلّ ذلک يعرب عن أنّ الداعى لنفى الصفات الأزليّة هو تنزيهه سبحانه عن المثل بل الأمثال. تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً. نعم هناک حافزان آخران صارا سببين لنفى الصفات الزائدة على الذات نشير إليهما: ۱- تركيب الذات مع الصّفات، فإنّه سبحانه كما هو واحد لا ـ نظير له ولا ـ مثيل فهو عزّ وجلّ «أحد» بسيط لا ـ جزء له، والتركيب حليف الامكان، لأنّ المركّب متقوّم بالأجزاء، والمتقوّم لا يكون واجباً ولا غنياً. ۲- استلزام القول بالصفات الزائدة على الذات كونه سبحانه ناقصاً مستكملاً بالخارج عن ذاته و حيطة وجوده، مع أنّه سبحانه كلّ الجمال والكمال، لا يشذُّ كمال عن حيطة وجوده، ولاجمال عن حدِّ ذاته. ولأجل هذين الأمرين مع ما تقدّم من حديث تعدّد القدماء اشتهرت المعتزلة بنفاة الصفات «الصفات الزائدة على الذات» كما اشتهرت الأشاعرة

بالصفاتية، متظاهرين بأنّ هناك ذاتاً و وصفاً، والذات غير الوصف، وكلاهما قديمان. إذا عرفت موقف المعتزلة فى نفى الصفات الزائدة على الذات، فهلمّ معى نقرأ بحثاً آخر من هذا المقام وهو تبيين كيفيّة حمل الصّيفات على ذاته سبحانه على مذهبهم، إذ كيف يمكن توصيفه سبحانه بأنّه عالم و قادر مع القول بعدم الصفات الزائدة على ـــــــــــــــــ ۱ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۱۸۳. ۲ . المصدر نفسه: ص ۱۹۵، ولاحظ ص ۱۹۷. ولاحظ الملل والنحل: ج ۱ ص ۴۶ فى تبيين القاعدة الأولى من القواعد الأربع الّتى اختارها واصل بن عطاء، ترى فيها التصريح منه بأنّ الغاية لنفى الصفات هو التنزيه.

( ۳۱۵ )

الذات أى عدم العلم والقدرة المغايرين لها. وهذا هو البحث المهمّ فى المقام، فنقول: إنّ لهم فى تبيين كيفيّة الحمل آراء مختلفة بين صحيح و زائف و إليك الاشارة إلى عناوين مذاهبهم إلى أن نأخذ بالتّفصيل. أ - مذهب أبى الهذيل: إنّه عالم بعلم هو هو. ب - مذهب أبى علىّ الجبّائى: إنّه يستحقُّ هذه الصفات الأربع الّتى هى كونه قادراً، عالماً، حيّاً، موجوداً لذاته. ج - مذهب أبى هاشم: إنّه يستحقّها لما هو عليه فى ذاته(۱). هذه هى مذاهبهم الثلاثة فى تبيين كيفيّة الحمل، وقد حاق بها الابهام، وإليك التوضيح: توضيح مذهب أبى الهذيل

إنّ أبا الهذيل من كبار رجال الاعتزال و أحد شيوخ مدرسة البصرة، توفّى سنة ۲۳۵ هـ و يعتبر أوّل من نظم قواعد الاعتزال و وضع أُصوله، ولكنّ الزّمان عبث بكتبه، ولأجل ذلك طرأ على مذهبه الابهام حتّى إنّ القاضى عبدالجبّار أرجعه إلى مذهب أبى علىّ الجبّائى و قال: «أراد أبو الهذيل ما ذكره الشيخ أبو علىّ إلاّ أنّه لم تتلخّص له العبارة»(۲). لكن ما نقل عنه حول مذهبه فى علم البارى يدفعنا إلى القول بأنّ مذهبه فى باب الصفات يغاير مختار الجبّائى و إليك هذه الكلمات: قال الشيخ الأشعرى: «والفرقة الهذيليّة يزعمون أنّ لله علماً هو هو، وقدرة هى هو، وحياة هى هو، وسمعاً هو هو، وكذلك قالوا فى سائر صفات الذات»(۳). ـــــــــــــــــ

۱ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۱۸۲. ۲ . المصدر نفسه: ص ۱۸۳. ۳ . مقالات الاسلاميين: ص ۱۷۹.

( ۳۱۶ )

قال الشهرستانى: «انفرد أبو الهذيل بعشر قواعد، الأُولى: إنّ البارى تعالى عالم بعلم و علمه ذاته، قادر بقدرة و قدرته ذاته، حىّ بحياة و حياته ذاته، وإنّما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الّذين اعتقدوا أنّ ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنّما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته بل هى ذاته»(۱). ولو صحّ نقل هذه الكلمات عن أبى الهذيل فهو لا يهدف إلى إنكار أسمائه كالعالم و القادر والحىّ، ولا إلى إنكار صفاته من العلم و القدرة والحياة، بل يعترف بهما معاً، غير أنّه يقول باتّحاد الصفات مع الذات وجوداً و عينيّة، وتغايرهما مفهوماً دفعاً للاشكالات المتوجّهة إلى القول بالزيادة. ولأجل إيقاف القارئ على مرام الشيخ أبى الهذيل نأتى بالتوضيح التالى: إنّ المتبادر من قولنا «عالم، قادر، حىّ» فى نظر أهل اللّسان هو الذات الموصوفة بالعلم والقدرة و الحياة، بمعنى أنّه يتبادر مفهوم بسيط ينحلّ إلى ذلك المركّب م آلاً. فتكون هناك اثنينيّة باعتبار أنّ هناك موصوفاً و معروضاً و وصفاً و عرضاً. هذا هو المتبادر فى الاستعمالات العرفيّة، ولا يمكن إنكار ذلك أبداً. ولكنّه بهذا المعنى لا يصحّ إطلاقه على الله، لاستلزامه تثنية الواجب أوّلاً، وتركّبه من شيئين ثانياً، واستكماله بغيره ثالثاً. فلأجل ذلك يجب أن يصار فى توصيفه سبحانه إلى فرض آخر يحفظ معه أمران:كونه سبحانه واجداً لحقيقة العلم والقدرة و الحياة حتّى لا يلزم التّعطيل، وكونه واحداً بسيطاً غير مركّب من شىء و شىء حتّى لا ترد الاشكالات الثلاثة الماضية، والتحفّظ على هذين الأمرين لا يحصل إلاّ بالقول بأنّ أوصافه سبحانه و نعوته كلّها موجودة بوجود واحد وهو وجود الذات، وهى بمفردها مصداق لهذه النعوت، و يكفى نفس وجودها فى حمل هذه الصفات الكماليّة عليها بلا طروء تعدُّد فى مرحلة الذات. ولأجل تقريب المطلب وأنّه يمكن أن تحمل صفات كثيرة على شىء ـــــــــــــــــ ۱ . الملل والنحل: ج ۱، ص ۴۹ ـ ۵۰.

( ۳۱۷ )

واحد، وينتزع منه مفاهيم عديدة، نأتى بمثال و إن كان الفرق بين المثل والممثّل عظيماً، ولكنّ الهدف هو التقريب لا التشبيه. إذا

تصوّرنا الإنسان الخارجى و فرضنا له ماهيّة، فلها ذاتيات ـ كالحيوان والناطق ـ يعدّان من الاُمور الذاتية بالنسبة إلى ماهيته، فهذه الذاتيات موجودة بوجود واحد شخصى من دون أن تكون حيثية الحيوان فى الخارج غير حيثية الناطق، بل الإنسان الخارجى كلّه بوحدته مصداق للحيوان، كما هو كلّه مصداق للناطق. فهنا شىء واحد و هو الشخصية الخارجية الّتى هى مصداق الإنسان، يصحّ أن ينتزع منه مفاهيم كثيرة من دون أن تنثلم وحدته. وعلى ضوء هذا المثال نقول : إنّ ذاته سبحانه بوحدتها و بساطتها، مصداق لكونه عالماً وقادراً و حيّاً، وليست حقيقة العلم فى ذاته تغاير واقعيّة القدرة فيه. كما أنّ كليهما لا يغايران حقيقة الحياة. بل الذات الواحدة بما أنّها موجود بسيط، مصداق لهذه الكمالات من دون أن تضمّ إلى الذات ضميمة أو تطرأ كثرة. وبهذا البيان تحفظ على بساطته، كما تحفظ على كونه واجداً لحقيقة الصفات الكماليّة. ولا يهدف هذا البيان إلى إخلاء الذات عن حقيقة هذه الصّفات، ولا تعطيلها عن الاتّصاف بها، بل يريد أنّ الذات لأجل كونها كلّ الكمال و كلّ الجمال، وليس فوقها موجود أكمل و أجمل، بوحدتها و بساطتها واجدة لحقيقة هذه الصفات. والفرق بين كونه سبحانه عالماً و كون زيد عالماً، بعد اشتراكهما فى كونهما واجدين لحقيقة هذا الوصف، هو أنّه سبحانه ببساطته واجد لهذا الكمال، وذاته مصداق للعلم، ولكنّ زيداً بذاته غير واجد لهذا الكمال و إنّما وصل إليه فى مرتبة بعدها. نعم، كونه سبحانه عالماً بهذا المعنى يخالف ما هو المتبادر منه لفظ «العالم» وأشباهه، فإنّ المتبادر منه هو الذات المتّصفة بالمبدأ لا الذات البسيطة المتحقّق فيها المبدأ، والقسم الثانى مصداق جديد لم يتعرّف عليه العرف كما لم يتعرّف عليه الواضع، وإنّما هو مصداق كشف عنه العقل بدقّته و غفل عنه العرف لمسامحته، ولكنّه لا يضر ( ۳۱۸ )

بالاطلاق، لأنّ العرف لا يتوجّه إلى هذه الدّقائق، وأهل الدقّة غير غافلين عن هذا الفرق، وارتكاب خلاف الظواهر بهذا المقدار فراراً عن الاشكالات العقليّة كثير النظير(۱). ثمّ إنّ القائلين بوحدة الصّفات مع الذات لا يعنون منها الوحدة من حيث المفهوم والموضوع له، بداهة أنّ ما يفهم من لفظ الجلالة فى قولنا «الله عالم» غير ما يفهم من المحمول كلفظ «العالم» و إنّما يعنون بها الوحدة من حيث العينيّة والتحقّق، بمعنى أنّ ما هو المصداق للفظ الجلالة هو المصداق للفظ العالم، وهكذا سائر الصفات. برهان بديع لاثبات الوحدة ثمّ إنّ لأهل التّحقيق فى إثبات الوحدة العينيّة براهين دقيقة نكتفى بذكر واحد منها: «إنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ ذاتاً ما إذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها، فهى أفضل و أكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها، لأنّ تجمّل الاُولى بذاتها، وتجمّل الثانية بصفاتها. وما تجمّل بذاته أشرف ممّا يتجمّل بغير ذاته، وإن كان ذلك الغير صفاته. وواجب الوجود يجب أن يكون فى أعلى ما يتصوّر من البهاء و الشّرف والجمال، لأنّ ذاته مبدأ سلسلة الوجودات و واهب كلّ الخيرات و الكمالات، والواهب المفيض لا محالة أكرم و أمجد من الموهوب المفاض عليه، فلو لم يكن كماله بنفس حقيقته المقدّسة، بل مع اللّواحق لكان المجموع من الذات و اللّواحق أشرف من الذات المجرّدة، والمجموع معلول فيلزم أن يكون المعلول أشرف و أكمل من علّته وهو محال بيّن الاستحالة»(۲). هذا هو واقع النّظرية و حقيقتها، وأنت إذا لاحظت دليلها وما أوضحناها به ــــــــــــــــ ۱ . قال سبحانه (الآن خفف الله عنكم وعلم أنّ فيكم ضعفاً) (الانفال / ۶۶) فهل يمكن الأخذ بظاهره البدئى فى أنّه لم يكن عالماً قبله. ۲ . الاسفار: ج ۶، ص ۱۳۴ ـ ۱۳۵.

( ۳۱۹ )

تقف على أنّ ما ردّ به تلك النظرية ناش عن عدم الوقوف على مراد القائل، ولو أنّهم كانوا واقفين على مصدر هذه النظريّة لما وجّهوا إليها سهامهم المرقوشة، وإليك تلك الردود واحداً بعد الآخر. ۱- قال الأشعرى: «وألزم أبو الهذيل فقيل له: إذا قلت إنّ علم الله هو الله فقل: يا علم الله اغفر لى و ارحمنى فأبى ذلك، فلزمته المناقضة». ۲- وقال: «إنّ من قال عالم ولا علم، كان مناقضاً، كما أنّ من قال علم ولا عالم كان مناقضاً»(۱). يلاحظ عليه: أمّا أوّلاً: فإنّ أبا الهذيل لم يقل بالوحدة من حيث المفهوم و إنّما قال بالوحدة من حيث التحقق و العينيّة وما ذكره من النّقض إنّما يرد على الوجه الأوّل لا على الوجه الثانى. فلا يصحّ أن يقال «يا علم الله اغفرلى»، لأنّ المفهوم من لفظ علم الله غير المفهوم من لفظ الجلالة، فلا يصحّ أن يوضع «علم الله» من حيث المفهوم مكان لفظ «الله» و يدعى بمفهوم غيره، ولأجل ذلك لا يصحّ أن يقال يا موجود، ويقصد به الله سبحانه، بحجّة أنّ ماهيّته إنّيته، ووجوده نفس ماهيّته. وأمّا ثانياً:

فبأنّ الشيخ الأشعرى خلط بين نظريّة أبى الهذيل و نظرية الجبّائى الّذى تتلمذ عليه الشيخ الأشعرى سنين متمادية إلى أن رفضه و رفض مذهبه، وانسلك فى عداد الحنابلة. فتصوّر أنّ مذهب أبى علىّ نفس مذهب أبى الهذيل. ففى مذهب أبى علىّ، الذات خالية من الصّفات الحقيقيّة، غير أنّها نائبة منابها، ولأجل هذه النيابة يصحّ الحمل، ويجىء توضيحه عمّا قريب، بخلافه على مذهب أبى الهذيل. ۳- قال البغدادى: «الفضيحة الرابعة من فضائحه (أبى الهذيل) قوله بأنّ علم الله سبحانه و تعالى هو الله و قدرته هى هو، ويلزمه على هذا القول أن يكون الله تعالى علماً و قدرة، ولو كان هو علماً وقدرة لاستحال أن يكون عالماً قادراً، لأنّ العلم لا يكون ـــــــــــ ۱ . الابانة: ص ۱۰۸.

( ۳۲۰ )

عالماً والقدرة لا تكون قادرة»(۱). يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من الاشكال مبنىٌّ على اقتناص المعارف الإلهية من اللّغة والعرف، أو من باب مقايسة الواجب بالممكن، فيما أنّ العلم والقدرة فى الإنسان عرض والإنسان معروض لهما، تخيّل أنّ العلم والقدرة فى جميع المراتب أعراض لا تخرج عن حدِّها، ولكنّه غفل عن أنّ للعلم والقدرة والحياة مراتب و درجات. فالعلم منه عرض كعلمنا بالأشياء الخارجيّة، و منه جوهر كعلمنا بذاتنا و حضور ذاتنا لدى ذاتنا، ومنه واجب قائم بنفسه كعلم الله سبحانه بذاته. فعند ذلك لا مانع من أن يكون هناك علم قائم بالذات و قدرة مثلها و حياة كذلك. وهناك كلمة قيّمة للحكيم الفارابى حيث يقول: «يجب أن يكون فى الوجود وجود بالذات، وفى العلم علم بالذات، وفى القدرة قدرة بالذات، وفى الارادة إرادة بالذات، حتّى تكون هذه الاُمور فى غيره لا بالذات». ومصدر ه(۲)ذه الكلمات العجيبة هو مقايسة الغائب بالشاهد و تصوّر أنّ علمه سبحانه أو قدرته و حياته كعلم الممكنات و قدرتها و حياتها. فذلك هو التشبيه الّذى هو الأساس لمذهب أهل الحديث ومن لفّ لفّهم. ۴- ذكر الشهرستانى أنّ أبا الهذيل اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الّذين اعتقدوا أنّ ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه(۳). يلاحظ عليه: أنّه رجم بالغيب ومن الممكن أنّه وصل إليه من خطب الإمام أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ كما سيوافيك كلامه، وقد عرفت أنّ المعتزلة فى التوحيد والعدل عالة على خطب الإمام أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ . ۵- قال القاضى الايجى: «لو كان مفهوم كونه عالماً حيّاً قادراً نفس ذاته، لم يفد ـــــــــــ ۱ . الفرق بين الفرق: ص ۱۲۷. ۲ . تعاليق الاسفار: ج ۶، ص ۱۳۵. ۳ . الملل والنحل: ج ۱، ص ۵۰.

( ۳۲۱ )

حملها على ذاته، وكان قولنا:«الله الواجب» بمثابة حمل الشىء على نفسه». ۶- وقال أيضاً: «لو كان العلم نفس الذات والقدرة نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة واحداً»(۱). يلاحظ عليه: أنّ الاشكالين من الوهن بمكان، حتّى إنّ المستشكل لم يقبله. وأساس الاشكال هو الخلط بين الوحدة المفهوميّة والوحدة المصداقيّة، والقائل يقول بالثانى لا بالأوّل. ولأجل ذلك يقول الايجى فى دفع الاشكال الأوّل: «وفيه نظر، فإنّه لا يفيد إلّا زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات، وأمّا زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا». وعند ذلك يصحّ لشيخ الاعتزال أن يتمثّل و يقول: وكم من عائب قولاً صحيحاً * وآفته من الفهم السقيم كلام الإمام أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ فى عينيّة الصفات مع الذات

قد ورد فى خطب الإمام ـ عليه السلام ـ ما يدلّ على نفى زيادة الصفات لله تعالى بأبلغ وجه و آكده حيث قال فى خطبة من خطبه المشهورة: «أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفى الصِّفات عنه، لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصِّفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن قال فيم فقد ضمّنه، ومن قال علام فقد أخلى منه»(۲). وتوضيح هذه الجمل الدّريّة تدفعنا إلى البسط فى الكلام ولكنّ المقام لا يقتضيه وإنّما نشير إلى بعضها. ـــــــــــ ۱ . المواقف: ص ۲۸۰. ۲ . نهج البلاغة: الخطبة الاُولى.

( ۳۲۲ )

قال ـ عليه السلام ـ : «وكمال توحيده الاخلاص له»، يريد تخليصه سبحانه من الزوائد والثوانى حتّى لا يكون خليطاً مع غيره، ثمّ فرّع على ذلك قوله: «وكمال الاخلاص له نفى الصّفات عنه» يريد نفى الصّفات الّتى وجودها غير وجود الذات لا نفى حقائقها عن ذاته، فإنّ ذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكماليّة و الأوصاف الإلهيّة من دون قيام أمر زائد على ذاته، فعلمه وقدرته و .... كلُّها موجودة بوجود ذاته الأحديّة مع أنّ مفاهيمها متغايرة. وقال ـ عليه السلام ـ «لشهادة كلِّ صفة أنّها غير الموصوف ... الخ» إشارة إلى برهان نفى الصفات العارضة، سواء فرضت قديمة كما عليه الكلابيّة و الأشاعرة أو حادثة. فإنّ الصفة إذا كانت عارضة كانت مغايرة للموصوف بها. فعندئذ يترتّب عليه قول: «فمن وصفه فقد قرنه» أى من وصفه بصفة زائدة فقد قرنه بغيره، فان كان ذلك الغير مستقلاً في الوجود يلزم أن يكون له ثان فى الوجود، وإن كان غير مستقلّ فبما أنّه جزء له فقد جعله مركّباً ذا جزأين و إليه يشير بقوله: «ومن ثنّاه فقد جزّأه» ومن المعلوم أنّ من جزّأه فقد جهله، ولم يعرفه على ما هو عليه. ومن جهله بهذا المعنى فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه، لأنّ الاشارة إلى الشىء حسّيّة كانت أو عقليّة تستلزم جعله محدوداً بحدّ خاصّ، ومن حدّه بحد معيّن فقد جعله واحداً بالعدد ـ إلى آخر ما أفاده. هذا هو توضيح نظريّة أبى الهذيل وهو المختار لدى الإماميّة وعليه خطب الإمام وكلمات أئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ وعندئذ يحين وقت إيضاح النظرية الثانية المنسوبة إلى أبى على الجبّائى. توضيح مذهب أبى علىّ الجبّائى

إنّ أبا علىّ الجبّائى يقول: إنّه تعالى يستحقّ هذه الصّفات الأربع الّتى هى كونه قادراً عالماً حيّاً موجوداً لذاته. فهو يهدف إلى نظريّة اُخرى يليق أن يتّهم معها ( ٣٢٣ ) بالتعطيل.

وقد أوضح الشهرستانى الفرق بين هذه النظرية و النظرية السابقة بقوله: «والفرق بين قول القائل: «عالم بذاته لا بعلم» وبين قول القائل: «عالم بعلم هو ذاته»، أنّ الأوّل هو نفى الصفة، والثانى إثبات ذات هو بعينه صفة، أو إثبات صفة هى بعينها ذات»(١). ولقد أحسن فى التّوضيح و أصاب الغرض. فعلى هذا القول ليست الذات واجدة لواقعيات الصّفات، غير أنّ ما يترقّب من الذات المتصفة بها، يترتّب على ذاته سبحانه و إن لم تكن هناك تلك الصفات. مثلاً أثر الذات الموصوفة بالعلم هو إتقان الفعل وهو يترتّب على ذاته سبحانه بلا وجود وصف العلم فيه، وقد اشتهر عندهم «خذ الغايات واترك المبادئ». وصاحب النظريّة توفّق فى الجمع بين الأمرين الخطيرين. فمن جانب اتّفقت الشرائع السماويّة على أنّه سبحانه عالم حىّ قادر. ومن جانب آخر واقعية الصفة لا تنفكّ عن القيام بالغير بحيث لو لم تكن قائمة به لما صدق عليه الوصف. فعندئذ يدور الأمر بين الاُمور التالية: ١- نفى كونه عالماً قادراً حيّاً .... وهذا يكذّبه اتّفاق الشرائع السماوية ووجود آثار الصفات فى أفعاله من الإتقان والنظم البارزين. ٢- كون صفاته زائدة على ذاته وهو يستلزم المفاسد السابقة من تعدّد القدماء وغيره. ٣- كون صفاته عين ذاته كما عليه شيخ المعتزلة فى عصره «أبى الهذيل» وهو لا ـ يتّفق مع واقعيّة الصِّفات، فإنّ واقعيّتها نفس قيامها بالغير لا صيرورتها نفسه، فتعيّن القول التالى: ٤- كون ذاته نائبة مناب الصّفات وإن لم تكن هناك واقعيّتها. وممّن اختار هذا ــــــــــــــــ ١ . الملل والنحل: ج ١ ص ٥٠.

( ٣٢٤ )

القول قبل الجبّائى هو عبّاد بن سليمان المعتزلى. قال: «هو عالم، قادر، حىّ، ولا أثبت له علماً، ولا قدرة، ولا حياة ولا أثبت سمعاً ولا أثبت بصراً. وأقول: هو عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، وحىٌّ لا بحياة، وسميع لا بسمع، وكذلك سائر ما يسمّى به من الأسماء الّتى يسمّى بها»(١). تقييم نظريّة النيابة

إنّ هذه النظريّة من الوهن بمكان، فإنّ أبا علىّ لو تأمّل فى واقعيّة الصفات الكماليّة لما أصرّ على أنّ واقعيّتها فى جميع المجالات و المراحل، واقعية القيام بالغير. وإنّما هى واقعيتها فى بعض المراتب كعلم الإنسان و قدرته و حياته، وليس فى جميع المراتب كذلك. وذلك لأنّ الكمالات ترجع إلى الوجود، وله شؤون و عرض عريض. فكما أنّ منه وجوداً رابطاً و رابطيّاً و جوهراً، فكذا العلم. فمنه عرض قائم بالغير، ومنه جوهر قائم فى نفسه كعلم الإنسان المدرك بذاته، ومنه ممكن ومنه واجب، وهكذا سائر الصفّات. وعلى ذلك فالاصرار على واقعيّة واحدة تجمع شتات العلم، إصرار فى غير محلِّه. فإنّ للعلم و كلّ كمال مثله، إطارات و قوالب و مظاهر و مجالات

تختلف حسب اختلاف المراتب. إذا وقفت على مذهب الوالد (أبى علىّ) فهلمّ معى ندرس مذهب الولد فى باب حمل الصفّات الذاتية عليه سبحانه. مذهب أبى هاشم

إنّ لأبى هاشم فى كيفيّة استحقاق الصفّات مذهباً خاصّاً عبّر عنه القاضى بقوله: «وعند أبى هاشم يستحقّها لما هو عليه فى ذاته» وعبّر عن نظرية أبيه بقوله: «إنّه ــــــــــــــــ ۱ . مقالات الاسلاميين: ج ۱، ص ۲۲۵. نعم نقل القاضى فى شرح الاُصول الخمسة ص ۱۸۳ رأياً آخر لسليمان بن جرير وهو غير عباد بن سليمان فلا يختلط عليك الأمر.

( ۳۲۵ )

يستحقّها القديم تعالى لذاته»(۱). وقد حاول البغدادى تبيين الفرق بقوله: «إنّ أبا علىّ جعل نفس البارى علّة لكونه عالماً و قادراً، وخالف أبو هاشم أباه و زعم أنّ الله عالم لكونه على حال، قادر لكونه على حال وزعم أنّ له فى كلِّ معلوم حالاً مخصوصاً، وفى كلِّ مقدور حالاً مخصوصاً. وزعم أنّ الأحوال لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا أشياء»(۲). و أوضحه الشهرستانى بقوله: «قال الجبّائى: عالم لذاته، قادر حيّ لذاته، ومعنى قوله:«لذاته» أى لا يقتضى كونه عالماً، صفة هى علم أو حال توجب كونه عالماً، وعند أبى هاشم: «هو عالم لذاته» بمعنى أنّه ذو حالة هى صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنّما تعلم الصِّفة على الذات، لا بانفرادها. فأثبت أحوالاً هى صفات لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة، أى هى على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذّات»(۳). وأنت تعلم أنّ هذه المحاولات تزيد فى الغموض، وقد أصبحت نظريّته لغزاً من الألغاز لم يقف عليه أحد. قال الشريف المرتضى: «سمعت الشيخ المفيد يقول: ثلاثة أشياء لا تعقل وقد اجتهد المتكلّمون فى تحصيل معانيها من معتقديها بكلِّ حيلة، فلم يظفروا منهم إلاّ بعبارات يناقض المعنى فيها مفهوم الكلام: اتّحاد النّصرانية (التثليث مع ادّعاء الوحدة)، وكسب النّجارية و أحوال البهشميّة»(۴). ممّا يقال ولا حقيقة عنده * معقولة تدنو إلى الأفهام الكسب عند الأشعرى والحال * عند البهشمى وطفرة النظام(۵) ــــــــــــــــ ۱ . شرح الاُصول الخمسة: ص ۱۲۹. ۲ . اُصول الدين للبغدادى: ص ۹۲. ۳ . الملل والنحل: ج ۱، ص ۸۲. ۴ . الفصول المختارة: ص ۱۲۸. ۵ . القضاء والقدر، لعبد الكريم الخطيب: ص ۱۸۵.

( ۳۲۶ )

وبما أنّ تحقيق نظريته مبنىّ على تحقيق «الأحوال» الّتى يتبنّاها أبو هاشم فلنكتف بهذا المقدار. هذا كلّه حول المسألة الاُولى الّتى تركِّز المعتزلة عليها عند البحث عن الأصل الأوّل (التوحيد) وإليك البحث فى المسألة الثانية الّتى يركّزون عليها فى إطار هذا الأصل، وهى تبيين كيفيّة حمل الصفّات الخبريّة عليه سبحانه. *** ب - المعتزلة وحمل الصفات الخبريّة (۱)

قسّم الباحثون صفاته سبحانه إلى صفات ذاتيّة و صفات خبريّة، فتوصيفه سبحانه بالعلم والقدرة توصيف بصفات ذاتيّة، كما أنّ توصيفه بما دلّ عليه ظواهر الآيات والأحاديث كالوجه واليدين صفات خبريّة. وأمّا عقيدة المعتزلة فى هذه الصفّات، فقد وصفها الشيخ الأشعرى فى كتابه بأحسن وجه. وإليك نصّ كلامه: «أجمعت المعتزلة على أنّ الله واحد ليس كمثله شىء وهو السّميع البصير، وليس بجسم، ولا شبح، ولا جثّة، ولا صورة لحم ولا دم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسّة، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق. ولا يتحرّك ولا يسكن ولا يتبعّض، ولا بذى أبعاض و أجزاء و جوارح وأعضاء، وليس بذى جهات ولا بذى يمين و شمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ولا تجوز عليه المماسّة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن، ولا يوصف بشىء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنّه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه ــــــــــــــــ ۱ . هذه هى النقطة الثانية التى تركّز عليها المعتزلة فى هذا الأصل.

( ۳۲۷ )

الحواسّ ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجرى عليه الآفات، ولا تحلّ به العاهات، وكلّ ما خطر بالبال، وتصوّر

بالوهم فغير مشبه له. لم يزل أوّلاً، سابقاً، متقدّما للمحدثات، موجوداً قبل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حيّاً ولا يزال كذلك. لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حيّ لا كالعلماء القادرين الأحياء. وإنّه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له فى سلطانه ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق. لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا ـ بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضارّ، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى و الآلام، ليس بذى غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص، تقدّس عن ملامسة النساء، وعن اتّخاذ الصاحبة والأبناء، قال: فهذه جملة قولهم فى التّوحيد»(۱). والسابر فى نهج البلاغة يقف على أنّ المعتزلة أخذت جلّ هذه الكلمات من خطب الإمام أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ لكن باختلاف فى التعبير والألفاظ. وقد ذكرت المعتزلة وغيرهم دليلاً عقليّاً على تنزيهه سبحانه عن هذه الصفّات، خلاصته: أنّه سبحانه ليس مادّة ولا ماديّاً ولا مركّباً منهما، وما ليس كذلك يمتنع عليه هذه الصفات. فمن يُثبت له حركة أو سكوناً أو يداً أو رجلاً فلا منتدح له عن القول بكونه جسماً أو جسمانياً. هذا هو الحقّ القراح الّذى لا يشكّ فيه مسلم واع. إنّما الكلام فى تفسير ما ورد من النُّصوص المشتملة بظواهرها على هذه الصفّات. وهذه النقطة هى المخمصة الكبرى للمعتزلة. فلابدّ لهم من الجمع ما بين العقل والنّقل بوجه يقبله العقل، ولا ـــــــــــ ۱ . مقالات الاسلاميين للاشعرى: ص ۱۵۵ ـ ۱۵۶. وقد كتب أبو الفتح محمد بن على الكراجكى (م ۴۴۹) قائمة تشتمل على أُصول التنزيه على مذهب الامامية أسماها «البيان عن جمل اعتقاد أهل الايمان» فمن أراد فليرجع إلى كنز الفوائد، ج ۱، ص ۲۴۰ ط بيروت.

( ۳۲۸ )

يكذّبه النقل. ثمّ إنّ للباحثين من المتكلّمين و أهل الحديث فى المقام طرقاً نشير إليها: الأوّل : الإثبات مع التّشبيه والتّكييف. الثّانى : الإثبات بلا تشبيه ولا تكييف. الثالث : التفويض. الرابع : التّأويل. وقد بحثنا عن الوجوه الثّلاثة الأُول فى الجزء الثانى، وهى خيرة أهل الحديث والأشاعرة. والأمر الرابع هو خيرة المعتزلة. ولأجل ذلك يسمّون المؤوّلة، فيؤوّلون الآيات المشتملة على اليد والوجه والاستيلاء وغير ذلك، ولنا هنا كلمة موجزة وهى: إنّ التأويل على قسمين: قسم يرفضه الكتاب ولا ـ يرضى به العقل وهو تأويل النصوص القرآنيّة والأحاديث المتواترة بحجّة أنّها تخالف العقل الصّريح فقط، وهذا رأى عازب، بل فكرة خاطئة. فإنّ ظواهر الكتاب والنصوص الصحيحة لا يمكن أن تكون مخالفة للعقل. ولقد كذب من قال من المؤوّلة: إنّ الأخذ بظواهر الكتاب والسنّة من أُصول الكفر أو إنّ التمسّك فى أُصول العقائد بمجّرد ظواهر الكتاب والسنّة من غير بصيرة فى العقل هو أصل ضلالة الحشوية(۱). فإنّ هؤلاء لم يعرفوا موقف الكتاب والسنّة الصحيحة، فإنّ من الممتنع أن يشتمل الكتاب الهادى على ما يضادّ العقل الصحيح. وهو القائل (أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ القُرآنَ أَمْ عَلَى قُلُوب أَقْفَالُهَا)(محمد/۲۴). وقسم يراد منه تمييز الظاهر التصديقى عن الظاهر الحرفى، وتمييز الظاهر البدوى عن الظاهر الاستمرارى (ما يستقرّ فى الذهن بعد التدبّر) ومثل هذا لا يتحقّق إلاّ ـــــــــــ ۱ . علاقة الاثبات والتفويض: ص ۶۷، نقلاً عن الصاوى على تفسير الجلالين ج ۳، ص ۱۰ وغيره.

( ۳۲۹ )

بالتأمّل فى نفس الآية الكريمة و ما احتفّ بها من القرائن اللفظية أو ما جاء فى الآيات الأخر. وهذا القسم لو صحّت تسميته بالتأويل، تأويل مقبول. كيف وهو ليس بتأويل بمعنى صرف الكلام عن ظاهره والأخذ بخلاف الظاهر، بل واقعيته تحديد ظاهر الكلام، وتعيينه. وهذا من خواصّ كلّ كلام مشتمل على نكات بديعة و معانى رفيعة ألقى لهداية الناس باختلاف طبقاتهم و تعدّد ثقافاتهم. ومثل هذا لو صحّ عليه أنّه أخذ بخلاف الظاهر فإنّما هو أخذ بخلاف الظاهر الحرفى و رفض لظاهره الابتدائى. وأمّا الظاهر التصديقى والاستمرارى فهو عين الأخذ به. ونمثّل لك مثالاً ـ إذا قال القائل فى تبيين سماحة شخص وجوده: «فلان كثير الرّماد» فهناك ظاهر حرفى و ظاهر تصديقى، كما أنّ هناك ظاهراً بدئياً و ظاهراً استمراريّاً. فالأوّل مرفوض جدّاً، فإنّ كثرة الرّماد فى البيت لو لم يكن ذمّاً

لا يكون مدحاً، مع أنّ القائل بصدد المدح. والثانى مقبول عند العقلاء وعليه يدور رحى الفصاحة والبلاغة و إلقاء الخطب الرنانّة و إنشاء الكلم اللّذيذة على الأسماع. المعتزلة بين التأويل المرفوض و المقبول

إنّ المعتزلة فى تفسير الآيات الواردة فى مجال الصفّات بين تأويل مرفوض، وتأويل مقبول. فتارة يؤوّلون الكلام بحجّة أنّه يخالف العقل ولا يذكرون للتأويل قرينة مقاليّة أو شاهداً من سائر الآيات. وهذا يعرب عن أنّ الغاية منه هو التخلّص من مخالفة النقل مع العقل، وهذا هو التأويل المرفوض، فحاشا أن يكون النقل مخالفاً للعقل. بل المخالفة تتراءى إمّا لعدم تشخيص حقيقة النّقل و تخيّل ما ليس بظاهرها ظاهراً، أو لاشتباه العقل فيما يحكم و يبرم. وأخرى يؤوّلون معتمدين على القرائن و الشّواهد الّتى تثبت الظهور التصديقى وتوقفنا على أنّ الظهور البدائى أو التصوّرى ليس بمراد. وهذا هو التّأويل المقبول، ( ۳۳۰ )

وإليه الاستناد فى تأويل المتشابهات بالمحكمات و تعيين الظهور التصديقى. ولأجل إيقاف القارئ على نماذج من التأويلين نأتى بمثالين: ۱- قول سبحانه: (قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ العَالِينَ) (ص/۷۵). ترى أنّ القاضى يبادر إلى تأويل الآية بأنّ اليد هنا بمعنى القوّة(۱). يلاحظ عليه: أنّ اليد و إن كانت تستعمل فى القوّة والنعمة ، قال سبحانه (وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُد ذَا الأيدِ إِنَّهُ أَوّاب)(ص/۱۷) فإنّ اليد فى هذه الآية مردّدة ابتداء بين النعمة والقوّة والعضو المخصوص، إلاّ أنّ القرينة فى الآيات تدلُّ على أنّها كناية عن النعمة أو القوّة، والقرينة عليه ورودها فى قصّة داود المشهورة فى القرآن. فقد كان ذا نعمة و قوّة، أشار إليهما سبحانه فى تلك ا لسورة وقال: (إِنّا سَخَّرْنَا الجِبَالَ مَعَهُ...) (ص/۱۹-۲۹) و هذه الآيات قرينة على أنّ اليد إنّما كنّى بها عن النّعمة والقوّة. إلاّ أنّ الآية السابقة تفارق هذه الآية و ليس مثلها وذلك لأجل أمرين: أوّلاً: إنّ من المعلوم أنّ الخالق لا يخلق شيئاً إلاّ عن قوّة، فلا معنى لذكرها إلاّ أن تكون هنا نكتة، مثل دفع توهّم العجز فى المتكلّم و ليس المقام كذلك كما سيأتى فى قوله سبحانه (وَالسَّماءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْد). وثانياً : أنّه لو كان المراد منها هو القوّة، فما هو وجه التثنية؟ فلأجل ذلك كان اللاّزم على القاضى و أمثاله، الامعان فى الآية حتّى يقفوا على الظهور التصديقى، ليستغنوا به عن مخالفة العقل. فنقول: إنّ اليد فى الآية استعملت فى العضو المخصوص، ولكنّها كنّى بها عن الاهتمام بخلقة آدم حتّى يتسنّى بذلك ذمّ إبليس على ترك السجود لآدم. فقوله سبحانه: (مَامَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ) كناية عن أنّ آدم لم يكن مخلوقاً لغيرى حتّى ـــــــــــــــ ۱ . شرح الاصول الخمسة: ص ۲۲۸. ( ۳۳۱ )

يصحّ لك يا شيطان التجنّب عن السجود له، بحجّة أنّه لا صلة له بى، مع أنّه موجود خلقته بنفسى، ونفخت فيه من روحى. فهو مصنوعى و مخلوقى الّذى قمت بخلقه، فمع ذلك تمرّدت عن السجود له. فاُطلقت الخلقة باليد و كنّى بها عن قيامه سبحانه بخلقه، وعنايته بايجاده، وتعليمه إيّاه أسماءه، لأنّ الغالب فى عمل الإنسان هو القيام به باستعمال اليد، يقول: هذا ما بنيته بيدى، أو ما صنعته بيدى، أو ربّيته بيدى و يراد من الكل هو القيام المباشرى بالعمل، و ربّما استعان فيه بعينه و سمعه و غيرهما من الأعضاء، لكنّه لا يذكرها و يكتفى باليد. وكأنّه سبحانه يندّد بالشيطان بأنّك تركت السجود لموجود اهتممت بخلقه و صنعه. و نظير ذلك قوله سبحانه: (أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ) (يس/۷۱) فالأيدى كناية عن تفرّده تعالى بخلقها، لم يشركه أحد فيه. فهى مصنوعة لله تعالى والناس يتصرّفون فيها تصرف المّلاك كأنّها مصنوعة لهم، فبدل أن يشكروا يكفرون بنعمته. وأنت إذا قارنت بين الآيتين تقف على أنّ المقصود هو المعنى الكنائى، والمدار فى الموافقة والمخالفة هو الظهور التّصديقى لا التصوّرى. قال الشريف المرتضى: «قوله تعالى:( لما خلقت بيدىّ)» جار مجرى قوله «لما خلقت أنا» و ذلك مشهور فى لغة العرب. يقول أحدهم: هذا ما كسبت يداك، وما جرت عليك يداك. و إذا أرادوا نفى الفعل عن الفاعل استعملوا فيه هذا الضّرب من الكلام فيقولون: فلان لا تمشى قدمه، ولا ينطق لسانه، ولا تكتب يده، وكذلك فى الاثبات، ولا يكون للفعل رجوع إلى الجوارح فى الحقيقة بل الفائدة فيه النفى عن الفاعل»(۱). وأمّا قوله سبحانه (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْد وَ إِنَّا لَمُوسعونَ) (لذاريات/۴۷)، فالمراد من الأيدى هو القوّة و الإحكام، والقرينة عليه قوله: (لموسعون) وكأنّه سبحانه ـــــــــــــــ ۱ . امالى المرتضى: ج ۱، ص ۵۶۵.

( ۳۳۲ )

يقول: والسماء بنيناها بقدرة لا يوصف قدرها و إنّا لذو سعة فى القدرة لا يعجزها شىء، أو بنيناها بقدرة عظيمة و نوسعها فى الخلقة. ومن أراد أن يقف على تأويل غير مقبول فى تفسير الآية فعليه أن يرجع إلى كلام الزمخشرى فى هذاالباب، فإنّ تأويله أردأ من تأويل القاضى، وهو من ذلك العالم البارع الأديب بعيد جدّا(۱). هذا نموذج من التّأويل المردود، وأمّا التأويل المقبول فحدّث عنه ولا حرج، وإليك نموذجاً منه: ۲- قوله سبحانه: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمواتِ وَالأرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ يُدَبِّرُ الأمْرَ مَا مِنْ شَفِيع إلّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذلِكُمُ اللّهُ رَبّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ)(يونس/۳). وقوله سبحانه: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمواتِ وَالأرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ يُغْشِى الَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرات بِأَمْرِهِ ألا لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللّهُ رَبُّ العَالَمِينَ) (الأعراف/۵۴). وقد شغل بال المفسّرين و أهل الكلام استواؤه سبحانه على العرش، فأقصى ما عند أهل التنزيه من الأشاعرة أنّه سبحانه مستو على عرشه (جالس أو مستقرّ عليه) ولكن من غير كيف(۲). وأمّا المشبّهة فهم يقولون بالجلوس على العرش على الكيف والتّشبيه. ولو أنّ القوم تدبّروا فى نفس الآيتين الماضيتين والآيات الاُخر(۳) التّى ورد فيها قوله سبحانه: (ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ)، لوقفوا على أنّ الظهور التصوّرى وهو كونه سبحانه ذا سرير متربّعاً عليه، غير مراد قطعاً، إذ لا مناسبة لهذا المعنى مع ما جاء فى الآيات من بيان عظمة قدرته وسعة ملكه و تدبيره، وإنّه لا يشذّ عن علمه شىء، بل ــــــــــــــ ۱ . لاحظ الكشاف: ج ۳ ص ۲۱. ۲ . الابانة: باب ذكر الاستواء على العرش، ص ۸۵. ۳ . الرعد / ۲، الفرقان / ۵۹، السجدة / ۵، الحديد / ۵، غافر / ۱۵، طه / ۸ باختلاف يسير .

( ۳۳۳ )

المراد هو الظهور التصديقى، وأنّ الاستواء بمعنى التمكّن والاستيلاء التام، لا الجلوس ولا الاستقرار بعد التزلزل، كما أنّ المراد من العرش، عرش التدبير و عرش الملك لا ـ الّذى يجلس عليه الملوك. وليس هذا شيئاً غير موجود فى الأدب العربى بل هو مملوء من هذه المعانى. أمّا الاستواء بمعنى الاستيلاء فقد قال الأخطل يمدح بشراً أخا عبدالملك بن مروان حين ولى إمرة العراقين: قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق فالحمد للمهيمن الخلّاق فليس المراد من الاستواء الجلوس أو الاستقرار، بل التمكّن والاستيلاء التام والسيطرة على العراقين وكسح كلّ مزاحم ومخالف. وقال الطرمّاح بن حكيم: طال على رسم مهدد أبده * وعفى واستوى به بلده والمراد استقام له الأمر واستتبّ. وقال آخر: فلمّا علونا و استوينا عليهم * تركناهم صرعى لنسر و كاسر هذا حول الاستواء. وأمّا العرش، فالمتبادر منه تصوّراً هو السرير يجلس عليه الملوك، و يدبّرون منه ملكهم و يصدرون الأوامر والنواهى. غير أنّه هناك كناية عن الملك والسّلطة. يقال: ثلّ عرش بنى فلان، إذا زال ملكهم. يقول الشاعر: إذا ما بنو مروان ثلّت عروشهم * وأودت كما أودت أياد وحمير فليس المراد تهدّم العروش الّتى كانوا يجلسون عليها، بل كناية عن زوال الملك والسيطرة وانقطاع سلطتهم. والدقة فى الآيات الّتى ورد فيها استيلاؤه سبحانه على العرش يثبت بوضوح أنّ المراد من الآية هو السيطرة والتمكّن على صحيفة الكون ( ۳۳۴ )

والخلقة، وأنّها بعد الخلقة فى قبضة قدرته و حوزة سلطنته لم تفوّض لغيره، ولأجل ذلك يذكر فى سورة يونس بعد هذه الجملة قوله: (يدبّر الأمر ما من شفيع إلّا من بعد إذنه) معرباً عن أنّه المدبّر لأمر الخلقة، وذلك لاستيلائه على عرش ملكه. فمن استولى على عرش ملكه يقوم بتدبيره، ومن ثلّ عرشه أو زال ملكه أو انقطع عنه لا يقدر على التدبير. كما أنّه سبحانه يذكر بعد هذه الجملة فى سورة الأعراف كيفيّة التدبير و يقول >>: يُغْشِى الَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرات بِأَمْرِهِ ألا لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ ) فهذه الجمل تعابير عن تدبيره صحيفة الكون. وكونه مصدراً لهذه التدبيرات الشامخة، دليل على أنّه مستول على ملكه، مهيمن عليه، مسيطر على ما خلق ولم يخرج الكون عن حوزة قدرته، ومثله سائر الآيات الواردة فيها تلك الجملة، فإنّك ترى أنّه جاء فى ضمن بيان فعل من أفعاله سبحانه. ففيها دلالات على «التوحيد فى التدبير» الّذى هو أحد مراتبه. وأمّا إذا فسّرنا الاستواء بالجلوس والاستقرار، والعرش

بالكرسى الّذى يتربّع عليه الملوك، يكون المعنى غير مرتبط بما ورد فى الآية من المفاهيم، إذ أىّ مناسبة بين التربّع على الكرسى المادى والقيام بهذه التدابير الرفيعة. فإن المصحّح للتدبير هو السيطرة والهيمنة على الملك وهو لا يحتاج إلى التربّع والجلوس على الكرسى، بل يتوقّف على سعة ملكه و نفوذ سلطته. وقد قام القاضى بتأويل الآية بمثل ما ذكرنا-بعبارات قليلة-وهو نموذج واضح للتأويل المقبول. وإذا وقفت على هذا المقياس تقدر على تمييز المقبول عن الزائف فى الصفات الخبريّة، وعليك بالآيات الوارد فيها الألفاظ التالية: الوجه، العين، الساق، مجيئه سبحانه. وفى الأحاديث المرويّة عن طرق ضعاف ورد: الرجل، والقدم. فالمعتزلة بل العدليّة عامّة يصفونه سبحانه بكلّ ما وصف نفسه به. ولكنّ ( ۳۳۵ )

الاختلاف فى تمييز المراد الجدّى عن الصّورى، والظاهر التصديقى عن الظاهر الحرفى. فالمشبّهة والأشاعرة مصّرون على الأخذ بالأوّل مع أنّ سيرة العقلاء العارفين بالكلام وأساليب البلاغة على الثانى. وعند ذلك لا تجد أىّ مخالفة بين العقل والنّقل الصحيح كالقرآن الكريم. وأمّا الروايات فأكثرها إسرائيليات دسّت فى الأحاديث الإسلاميّة من طريق الأحبار والرهبان و نقلها السذّج من أصحاب الحديث زاعمين أنّها حقائق راهنة يلزم الأخذ بها، وقد استوفينا الكلام فيها عند البحث عن عقائد أهل الحديث. *** ج- نفى الرؤية الحسية

هذه هى النقطة الثالثة الّتى تركز عليها المعتزلة عند البحث عن التوحيد، وقد عرفت أنّ التوحيد رمز للتنزيه، أى تنزيهه سبحانه عن الجسم والجسمانيّات و أحكامها. وقد شغلت هذه المسألة بال المفسّرين و المتكلّمين وقد بحث عنها القاضى فى كتابيه «شرح الأُصول الخمسة»، و «المغنى» على وجه البسط. يقول القاضى: «وممّا يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية، وهذه مسألة خلاف بين الناس، وفى الحقيقة الخلاف فى هذه المسألة إنّما يتحقّق بيننا وبين هؤلاء الأشاعرة الّذين لا يكيفون الرؤية. وأمّا المجسّمة فهم يسلّمون أنّ الله تعالى لو لم يكن جسماً لم صحّ أن يرى، ونحن نسلّم لهم أنّ الله تعالى لو كان جسماً لصحّ أن يرى والكلام معهم فى هذه المسألة لغو». وبما أنّا استوفينا دراسة أدلّة المجوّزين للرؤية فى الجزء الثانى، فلنكتف فى المقام بدراسة أدلّة النافين على وجه الإجمال. فنقول: استدلّت المعتزلة على نفى الرؤية بالأدلّة العقليّة والسّمعية. أمّا العقلية، فهى ما أثبتها الحسّ والعلوم الطبيعية من أنّ الرائى بالحاسّة لا يرى الشىء إلّا إذا كان مقابلًا أو حالًا فى المقابل أو فى حكم المقابل. وقد ثبت أنّ الله تعالى لا يجوز أن يكون كذلك، لأنّ المقابلة من أحكام الأجسام والأعراض وهو سبحانه فوق الممكنات والمادّيات. ( ۳۳۶ )

هذا ما استدلّ به القاضى تبعاً لمشايخه. ثمّ أجاب عمّا ربّما يتمسّك به المجوّز من أنّه يمكن أن نرى القديم تعالى بحاسّة سادسة من دون الحاجة إلى المقابلة. وقال: إنّه لو جاز أن يرى القديم بحاسّة سادسة لجاز أن يذاق بحاسّة سابعة، وأن يلمس بحاسّة ثامنة، وأن يشمّ بحاسّة تاسعة، ويسمع بحاسّة عاشرة. تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً(۱). أقول: كان على القاضى أن يعترض أيضاً بأنّ الرؤية بحاسّة سادسة مضافاً إلى أنّه رجم بالغيب، خروج عن الموضوع. وأمّا السمعيّة: فقد استدلّ القاضى بقوله تعالى: (لاتُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الخَبِير)(الأنعام/۱۰۳). قال: «وجه الدّلالة فى الآية هو ما قد ثبت من أنّ الإدراك إذا قرن بالبصر، لا يحتمل إلّا الرؤية. وثبت أنّه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد فى ذلك تمدّحاً راجعاً إلى ذاته. وما كان نفيه تمدّحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقائص غير جائزة على الله تعالى فى حال من الأحوال. ثمّ قال: فإن قيل: أليس يقولون: «أدركت ببصرى حرارة الميل» فكيف يصحّ قولكم إنّ الادراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلّا الرؤية؟ أُجيب بأنّ هذا ليس من اللّغة فى شىء، و إنّما اخترعه ابن أبى بشر الأشعرى ليصحّح مذهبه به، إذ لم يرد فى كلامهم لا المنظوم ولا المنثور». أقول: إنّ العرب فى هذا المجال تقول: «أحسست ببصرى حرارة الميل» على أنّ الباء إنّما تدخل على الآلة كقولهم: «مشيت برجلى و كتبت بقلمى» والبصر ليس بآلة فى إدراك الحرارة، بل يستوى فيه البصر والسّمع، فلو أُطلق البصر فلا يراد منه إلّا العضو الحاسّ لا العضو الّذى يرى به. ثمّ إنّ القاضى أفاض الكلام فى دلالة الآية وردّ ما أُثير حولها من الشبهات بوجه ______________ ۱ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۲۴۸ ـ ۲۵۳.

( ۳۳۷ )

ممتاز، فمن أراد فلیرجع إلیه(۱). ومن لطیف مـا أفاده فی المقام، هو الاجابـة عن احتجاج المثبتین بما رووه عن النّبیّ صـلَّی الله علیه و آله و سلَّم قال: «إنّکم سترون ربّکم یوم القیامـة کما ترون القمر لیلة البدر»(۲). فأجاب عن الاسـتدلال بوجوه: الأوّل: إنّ الأخذ بظاهر الخبر یسـتلزم أن نری الله سـبحانه مثلما نری القمر، فإنّا لا نری القمر إلاّ مدوّراً عالیاً منوّراً، والله سبحانه أعلی من هذه الصفات. یلاحظ علیه: أنّ وجه الشّبه هو الرؤیـة الحسیّة الیقینیّـة. فکمـا أنّ الإنسـان لاـ یشـکّ ـ بعـد ما رأی القمر ـ أنّه رآه، فهکـذا فیه سـبحانه لاتمام الخصوصـیات. الثانی: أنّ هـذا الخبر یروی عن قیس بن أبی حازم، عن جریر بن عبدالله البجلی، عن النّبیّ صـلَّی الله علیه و آله و سـلَّم. وقیس هذا مطعون فیه من وجهین: أحدهما: أنّه کان یری رأی الخوارج. یروی أنّه قال: «منذ سمعت علیّاً علی منبر الکوفة یقول: انفروا إلی بقیّة الأحزاب ـ یعنی النّهروان ـ دخل بغضه علی قلبی» ومن دخل بغض أمیر المؤمنین ـ علیه السلام ـ قلبه فأقلّ أحواله أن لا یعتمد علی قوله، ولاـ یحتـجّ بخبره. وثانیهمـا: قیل إنّه خولط فی عقله آخر عمره، والکتبـة یکتبون عنه علی عادتهم فی حال عـدم التّمییز، ولا نـدری أنّ هذا الخبر رواه وهو صـحیح العقل أو مختلطه. الثالث: إن صحّ هذا الخبر فأکبر ما فیه أن یکون خبراً من أخبار الآحاد. وخبر الواحـد ممّـا لاـ یقتضـی العلم. ومسألتنـا طریقهـا القطع والثبـات. ثمّ إنّ هـذا الخبـر معـارض بأخبـار رویت. ثمّ ذکر بعض الأخبـار(۳).

______________ ۱ . شـرح الاُصول الخمسة: ص ۲۴۸ ـ ۲۵۳. ۲ . صـحیح البخاری، کتاب المواقیت، الباب ۱۶، الحدیث ۲۶ ج ۱ ص ۱۱۱، وباب الاذان وغیره. ۳ . شرح الاُصول الخمسة: ص ۲۶۹.

( ۳۳۸ )

الاجابة عن الشّبه الثلاث إنّ للمثبتین، شبهاً ثلاثاً أشبه ما تکون بشبهات الأحداث: الأولی:إنّ القدیم تعالی عندکم راء لذاته، فیجب أن یری نفسه فیما لم یزل. وکلّ من قال إنّه یری نفسه، قال إنّه یراه غیره. یلاحظ علیه: أنّ الصغری والکبری ممنوعتان. فإن اُرید من رؤیته لذاته حضور ذاته لذاته وعدم غیبوبتها عنها، فهو صـحیح ولا صـلة له بالرؤیة الحسّـیّة، وإن اُرید الرؤیة بالبصـر فالصـغری ممنوعة. وأمّا الکبری فزعم المسـتدلّ أنّ المسألـة مسألـة فقهیّـة لا یصحّ التفکیک بینهما. الثانیة:إنّ مصـحِّح الرؤیة هو الوجود، بدلیل أنّ الشـیء متی کان موجوداً کان مرئیاً. ومتی لم یکن کذلک لم یکن مرئیّاً. یلاحظ علیه: أنّ الوجود شـرط الرؤیة لا العلّة التامّة. ولأجل ذلک لا یری الإنسان الارادات والکراهات ولا غیر ذلک. فللرؤیة شرائط قد حقِّقت فی العلوم الطّبیعیة. الثالثة:إنّ إثبات الرؤیة للّه تعالی لا تؤدّی إلی حـدوثه، ولا إلی حـدوث معنی فیه، ولا إلی تشبیهه بخلقه. وأجاب القاضـی أنّ إثبات الرؤیة تؤدّی إلی تشبیهه بخلقه، لأنّ الشّـیء إنّما یری إذا کان مقابلاً، أو حالاً فی المقابل، وهـذه من صـفات الأجسام، فیجب أن یکون تعالی جسـماً، وإذا کان جسـماً یجب أن یکون محدثاً (۱). ______________ ۱ . کان علی القاضـی و غیره البحث عن حـدوث کلامه سـبحانه أو قـدمه فی المقام، لأنّ نفی قـدمه من شئون توحیده، ولکنه غفل عن ذلک.

## الأصل الثانی العدل

### العدل

العدل

هذا هو الأصل الثّانی من الاُصول الخمسة، والأصل الأوّل یهدف إلی تنزیه ذاته سـبحانه عمّا لا یجوز حمله علیه، وتمییزه عمّا یجوز، و هـذا یهـدف إلی أفعاله سـبحانه و تمییز ما یجوز علیه عمّا لا یجوز، فإذا وصـفنا القـدیم تعالی بأنّه عـدل حکیم، فالمراد به أنّه لا یفعل القبیـح أو لاـ یختـاره ولاـ یخـلّ بمـا هو واجب علیه وإنّ أفعاله کلّها حسـنة. وخالفتهم المجبّرة و أضافت إلی الله تعالی کلّ قبیـح، وقد تعرّفت علی تعریف القاضـی لهـذا الأصل فی مـدخل البحث عن الاُصول الخمسـة. وخلاصـة هذا الأصل عند العدلیّة من غیر فرق بین المعتزلـة والإمامیّـة، هو أنّ الله عزّوجلّ عـدل کریم، خلق الخلق لعبادته، وأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصـیته، وعمّهم بهـدایته، بدأهم

بالنِّعم و تفضّل عليهم بالاحسان. لم يكلِّف أحداً إلّا دون الطاقة، ولم يأمره إلّا بما جعل له عليه الاستطاعة. لا عبث فى صنعه ولا قبيح فى فعله. جلّ عن مشاركة عباده فى الأفعال، وتعالى عن اضطرارهم إلى الأعمال لا يعذِّب أحداً إلّا على ذنب فعله، ولا يلوم عبداً إلّا على قبيح صنعه. لا يظلم مثقال ذرّة، وإن تك حسنة يضاعفها و يؤت من لدنه أجراً عظيماً. ثمّ إنّ لهذا الأصل دوراً كبيراً فى تطوير المسائل الكلاميّة، وهو الحجر الأساس لكثير من آراء المعتزلة كما نشير إليها. وهو يبتنى على التّحسين والتّقبيح العقليّين، فلو ثبتا بالبرهان العقلى، يثبت العدل كما ثبت كلّ ما بنى عليه من المسائل، وإلّا يصبح الأساس والبناء خاليين من البرهان. وترى ما ذكرنا فى نصّ القاضى، يقول: ( ٣٤٠ )

«إنّ العَدْل مصدر عَدَلَ يَعْدلُ عَدْلاً، ثمّ قد يذكر و يراد به الفعل، وقد يذكر و يراد به الفاعل، فإذا وصف به الفعل، فالمراد به كلّ فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضرّه. فأمّا إذا وصف به الفاعل، فعلى طريق المبالغة كقولهم للصائم:صوم، ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنّه عدل حكيم، فالمراد به أنّه لا يفعل القبيح، أو لا يختاره، ولا يخلّ بما هو واجب عليه، وأنّ أفعاله كلّها حسنة، وقد خالفنا فى ذلك المجبِّرة وأضافت إلى الله تعالى كلّ قبيح»(١). إنّ إثبات عدله سبحانه مبنىّ على ثبوت اُمور ثلاثة: الأوّل: إنّ هناك أفعالاً تتّصف بذاتها بالحسن والقبح. الثانى: إنّ الله تعالى عالم بحسن الأشياء و قبحها. الثّالث: إنّه سبحانه لا يصدر منه القبيح. أمّا الأوّل: فقد برهنوا عليه بوجوه مختلفة، أوضحها ما أشار إليه أبو عبدالله البصرى فى عبارة مختصرة و قال: «إنّ كلّ عاقل يستحسن بكمال عقله التّفرقة بين المحسن والمسىء، وإنّما تفرق بينهما الحسنة و إلّا فلا نفع فى ذلك ولا دفع ضرر». قال القاضى عبدالجبّار: «ومعرفة حسن الأفعال أو قبحها كمعرفة حسن الصّدق وقبح الكذب، إنّما يعلم ببداهة العقول. أمّا استنباط وجوه الحسن أو القبح فى فعل معيّن فذلك يحتاج الى تفكير و استدلال، ومن ثمّ لا تختلف العقول فى التّمييز بين حسن الأفعال وقبحها على وجه الجملة، كمعرفة قبح الظّلم، ولكنّها تختلف فى الحكم على الإفعال تفصيلاً، فيستحسن الخوارج قتل مخالفيهم بينما تستقبح ذلك معظم فرق المسلمين»(٢). ـــــــــــــــــــ ١ . شرح الاُصول الخمسة: ص ٣٠١. ٢ . المغنى: ج ۶، ص ٢٠.

( ٣٤١ )

توضيحه إنّ فى الحكمة النّظريّة قضايا نظريّة تنتهى إلى قضايا بديهيّة، ولولا ذلك لعقمت القياسات و صارت غير منتجة، ومثلها الحكمة العمليّة، ففيها قضايا غير معلومة لا تعرف إلاّ بالانتهاء إلى قضايا ضروريّة، وإلّا لما عرف الإنسان شيئاً من قضايا الحكمة العمليّة. فكما أنّ العقل يدرك القضايا البديهيّة فى الحكمة النظريّة من صميم ذاتها، فهكذا يدرك بديهيّات القضايا فى الحكمة العمليّة من صميم ذاتها بلا حاجة إلى تصوّر شىء آخر. مثلاً، إنّ كلّ القضايا النظريّة يجب أن تنتهى إلى قضيّة امتناع اجتماع النّقيضين وارتفاعهما، بحيث لو ارتفع التّصديق بهما لما أمكن التّصديق بشىء من القضايا ولذا تسمّى بـ «أمّ القضايا» فلا يحصل اليقين بأنّ زوايا المثلّث مثلاً تساوى قائمتين، إلاّ إذا حصل قبله امتناع صدق نقيض تلك القضيّة، أى عدم مساواتها لهما. وإلّا فلو احتمل صدق النّقيض لما حصل اليقين بالنّسبة، ولأجل ذلك اتّفقت كلمة الحكماء على أنّ إقامة البرهان على المسائل النّظريّة إنّما تتمّ إذا انتهى البرهان إلى أُمّ القضايا الّتى قد عرفت. وعلى ضوء هذا البيان نقول: كما أنّ للقضايا النّظرية فى العقل النّظرى قضايا بديهيّة أو قضايا أوّليّة تنتهى إليها، فهكذا القضايا غير الواضحة فى العقل العملى يجب أن تنتهى إلى قضايا أوّليّة و واضحة عند ذلك العقل، بحيث لو ارتفع التّصديق بهذه القضايا فى الحكمة العمليّة لما صحّ التّصديق بقضيّة من القضايا فيها. فمن تلك القضايا البديهيّة فى العقل العملى مسألة التّحسين والتّقبيح العقليّين الثابتين لجملة من القضايا مثل قولنا: «العدل حسن» و «الظّلم قبيح» و «جزاء الإحسان بالإحسان حسن» و «جزاء الإحسان بالإساءة قبيح». فهذه القضايا قضايا أوّلية فى الحكمة العمليّة، والعقل العملى يدركها من ملاحظة القضيّة بنفسها وفى ضوئها يحكم بما ورد فى مجال العقل العملى من الأحكام المربوطة بالأخلاق أوّلاً، وتدبير المنزل ثانياً، وسياسة المدن ثالثاً، الّتى يبحث عنها فى العقل العملى. وليس استقلال ( ٣٤٢ )

العقل فى تلك القضايا الأوّلية الراجعة إلى العقل العملى إلاّ لأجل أنّه يجدها إمّا ملائمة للجانب العالى من الإنسانيّة، المشترك بين

جميع أفراد الإنسان، أو منافرة له. وبذلك تصبح قضيّة التّحسين والتّقبيح فى قسم من الأفعال، قضيّة كلّية لا تختصّ بزمان دون زمان، ولا ـ جيل دون جيل. بل لا تختصّ ـ فى كونها كمالاً أو نقصاً ـ بالإنسان بل تعمّ الموجود الحىّ المدرك المختار، لأنّ العقل يدركها بصورة قضيّة عامّة شاملة لكلّ من يمكن أن يتّصف بهذه الأفعال كالعدل والظلم، فهو يدرك أنّ الأوّل حسن عند الجميع ومن الجميع، والثانى قبيح كذلك، وليس للانسان خصوصيّة فى ذلك القضاء. وبذلك يصبح المدّعى للتّحسين والتّقبيح العقليّين الذاتيين فى غنى عن البرهنة لما يتبنّاه، كما أنّ المدّعى لامتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما كذلك. والعجب أنّ الحكماء والمتكلّمين اتّفقوا على أنّه يجب انتهاء القضايا النّظريّة فى العقل النظرى إلى قضايا بديهيّة، و إلاّ عقمت الأقيسة ولزم التّسلسل فى مقام الاستنتاج، ولكنّهم غفلوا عن إجراء ذلك الأصل فى جانب العقل العملى ولم يقسّموا القضايا العمليّة إلى فكرية و بديهيّة، أو نظريّة و ضروريّة. كيف والاستنتاج والجزم بالقضايا الواردة فى مجال العقل لا يتمّ إلاّ إذا انتهى العقل إلى قضايا واضحة فى ذلك المجال. فالمسائل المطروحة فى الأخلاق ممّا يجب الاتّصاف به أو التنزّه عنه، أو المطروحة فى القضايا البيتيّة و العائليّة الّتى يعبّر عنها بتدبير المنزل، أو القضايا المبحوث عنها فى علم السياسة و تدبير المدن، ليست فى الوضوح على نمط واحد، بل لها درجات ومراتب. فلا ينال العقل الجزم بكلّ القضايا العمليّة إلاّ إذا كانت هناك قضايا بديهيّة واضحة تبتنى عليها القضايا المجهولة العمليّة حتّى يحصل الجزم بها و يرتفع الابهام عن وجهها. ولأجل ذلك فالقائل بالتّحسين والتّقبيح العقليّين فى غنى عن التوسّع فى طرح أدلّة القائلين بهما. ( ۳۴۳ )

وبهذا البيان يستغنى الإنسان عن كثير من الأدلّة الّتى أقامها القائلون بالحسن والقبح، سواء أكانت صحيحة أم لا. نظير ما ربّما يقال من أنّ أحدنا لو خيّر بين الصّدق و الكذب وكان النّفع فى أحدهما كالنّفع فى الآخر وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهماً و إن صدقت أعطيناك درهماً، فإنّه قطُّ لا يختار الكذب على الصدق. ليس ذلك إلاّ لعلمه بقبحه و بغناه عنه(۱). يلاحظ عليه: أنّ اختيار الصِّدق على الكذب يمكن أن يكون مستنداً إلى أمر آخر، وهو كون الصِّدق مطابقاً للفطرة و الكذب على خلافها. ولأجل ذلك لا يختار الصبى إلاّ الصِّدق وليس ذلك لأجل العلم بقبح الكذب. هذا كلّه حول الأمر الأوّل. وأمّا الأمر الثانى: أعنى كونه سبحانه عالماً بحسن الأشياء وقبحها، فقد استدلّ عليه القاضى بأنّه تعالى عالم لذاته، ومن حقِّ العالم لذاته ـ أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه الّتى يصح أن تعلم عليها. ومن الوجوه الّتى يصحّ أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح، فيجب أن يكون القديم تعالى عالماً به(۲). يلاحظ عليه: أنّ كلامه مجمل و لعلّه يريد أنّ ذاته سبحانه علّة الأشياء و علّة لصفاتها، والعلم بالعلّة، علم بالمعاليل. فهو سبحانه بما أنّه عالم لذاته، عالم بمعاليله من الذوات والصفات. ولكن التقرير عليل من وجهين: الأوّل:إنّ الحسن والقبح من صفات الأفعال لا من صفات الأشياء الخارجية من الجواهر والاعراض القائمة بها، وأفعال الإنسان ليست مخلوقة له سبحانه عند المعتزلة فلا تكون معلولة لذاته حتّى يلزم من العلم بالذات، العلم بها. الثانى: إنّ الحسن والقبح، بمعنى يجب أنْ يفعل أو لا ـ يفعل، من الأحكام العقلية وليست من الصفات الخارجية للأفعال و الأشياء، حتّى يكونا مخلوقين له سبحانه، ـــــــــــ ۱ . شرح الاُصول الخمسة: ص ۳۰۳. ۲ . المصدر السابق: ص ۳۰۲.

( ۳۴۴ )

وحتى يقال بأنّ خالق القبيح والحسن خالق لقبحه أو حسنه. فالطريق الأوسط، الاستدلال على علمه بالحسن والقبيح بعلم الإنسان بهما، والله سبحانه عالم بما خلق، وبما ينطوى عليه مخلوقه من التصورات والتّصديقات. فاذا كان حسن الأشياء وقبحها بذاتها معلومة للإنسان المخلوق، فهى معلومة له بالضرورة، لانتهاء ما فى الكون إلى الله سبحانه. قال تعالى: (ألا ـ يعلم من خلق وهو اللّطيف الخبير) (الملك/۱۴) وقد تعرّفت فى البيان الّذى أوضحنا به دليل أبى عبدالله البصرى أنّ العقل يدرك أن هنا شيئاً حسناً لدى الكلّ وقبيحاً كذلك. فلا يختصّ قبح الأشياء ولا حسنها بشخص دون آخر. وأماّ الأمر الثالث: فقد استدلّوا عليه بما ورد فى الكتب الكلاميّة من أنّ القبيح لا يختاره إلاّ الجاهل بالقبح أو المحتاج إليه، وكلاهما منفيّان عنه تعالى، ولأجل ذلك إنّ الظّلمة والفسقة لا يرتكبون القبائح إلاّ لجهلهم بقبحها أو لاعتقادهم أنّهم سيحتاجون إليها فى المستقبل، كما فى غصب الأموال. يلاحظ عليه: أنّ هذا الدّليل مبنىّ على

كون فاعليّة الواجب بالدّاعى الزائد على ذاته، وهو خلاف التّحقيق لكونه تامّاً فى الفاعليّة. فلا يكون فى الايجاد محتاجاً إلى شيء وراء ذاته. والأولى أن يقرّر بأنّ مقتضى التّحسين والتّقبيح العقليّين-على ما عرفت-هو أنّ العقل بما هو هو، يدرك أنّ هذا الشيء بما هو هو، حسن أو قبيح، وأنّ أحد هذين الوصفين ثابت للشيء بما هو هو، من دون دخالة ظرف من الظروف أو قيد من القيود، ومن دون دخالة درك مدرك خاصّ. وعلى ذلك فالعقل فى تحسينه و تقبيحه يدرك واقعيّة عامّة و متساوية بالنسبة إلى جميع المدركين والفاعلين، من غير فرق بين الممكن والواجب. فالعدل حسن يمدح فاعله عند الجميع، والظّلم قبيح يذمّ فاعله عند الجميع، وعلى هذا الأساس فالله سبحانه، المدرك للفعل ووصفه ـ أعنى استحقاق الفاعل للمدح أو الذمّ من غير ( ۳۴۵ )

خصوصيّة للفاعل ـ كيف يقوم بفعل ما يحكم بأنّ فاعله مستحقّ للذّم، أو يقوم بفعل مايحكم بأنّه يجب التنزّه عنه؟! وعلى ذلك فالله سبحانه عادل، لأنّ الظلم قبيح و ممّا يجب التنزّه عنه، ولا يصدر القبيح من الحكيم، والعدل حسن وممّا ينبغى الاتّصاف به، فيكون الاتّصاف بالعدل من شؤون كونه حكيماً منزّهاً عمّا لا ينبغى. وإن شئت قلت: إنّ الإنسان يدرك أنّ القيام بالعدل كمال لكلّ أحد، وارتكاب الظّلم نقص لكلّ أحد. وهو كذلك حسب إدراك العقل، عنده سبحانه. ومعه كيف يجوز أن يرتكب الواجب خلاف الكمال، ويقوم بما يجرّ النّقص إليه؟!

ما يتفرّع على العدل من المسائل قد عرفت أنّ الحسن والقبح أساس القول بالعدل، وعنه تتفرّع عدّة مسائل تفترق فيها مدرسة الاعتزال عن مدرسة أهل الحديث و الأشاعرة. ونحن نشير إلى عناوينها، ثمّ نبحث عن كلّ واحد تلو الآخر وهى عبارة عن: ۱- الله قادر على القبيح. ۲- أفعال العباد غير مخلوقة فيهم و أنّهم المحدثون لها. ۳- الاستطاعة متقدّمة على الفعل. ۴- قبح التّكليف بما لا يطاق. ۵- الله تعالى لا يكون مريداً للمعاصى. ۶- اللّطف واجب على الله سبحانه. ۷- حكم القرآن الكريم من حيث الحدوث والقدم. ۸- ما يتعلّق بالنبوّات والشرائع و معاجز الأنبياء. هذه هى المسائل المبتيّة على العدل، ونحن نأخذ بالبحث عنها على منهج الاعتزال، وسيوافيك أنّ ثمرات التّحسين والتّقبيح العقليّين أوسع مما ذكر. ( ۳۴۶ )

## المسألة الأُولى: قدرته سبحانه على القبيح

المسألة الأُولى: قدرته سبحانه على القبيح

قد عرفت أنّ القاضى قد رتّب على القول بالعدل عدّة مسائل، ولأجل التعرّف على منهج الاعتزال نطرح هذه المسائل مكتفين على ما جاء به القاضى فى (شرح الأُصول الخمسة) فهو رائدنا فى هذه المباحث، ومن أراد التبسّط فعليه المراجعة بكتابه الآخر: «المغنى» وقد طبع منه أربعة عشر جزءاً، وعلى كلّ حال فكتب القاضى هى الممثّلة لرأى المعتزلة فى أعصارهم. والمسألة الأُولى فى قدرته سبحانه على القبيح وإنّما عنونها فى هذا الفصل لأدنى مناسبة، مع أنّ عنوانها فى عموم القدرة أولى من عنوانها فى مسألة التّحسين والتّقبيح، والمخالف فيها عدّة من المعتزلة منهم النّظام وعلىّ الأسوارى والجاحظ، حيث ذهبوا إلى أنّه تعالى غير موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحاً، وقد ردّ عليه القاضى بقوله «إنّه تعالى قادر على أن يخلق فينا العلم كما هو قادر على أن يخلق بدله الجهل، وأيضاً قادر على أن يخلق الشّهوة فى أهل الجنّة كما هو قادر على أن يخلق فيهم النّفرة»(۱). أقول: إنّ التّفصيل بين القدرة على الحسن والقدرة على القبيح، موهون جدّاً، وناش عن عدم التعرّف على مفهوم القدرة، فإنّها تستعمل فيما إذا كان الفاعل بالنّسبة إلى الفعل والتّرك متساوياً، وإلاّ لما وصف بالقدرة، بل بالايجاب. فلو كان قادراً على إدخال المطيع إلى الجنّة، ولم يكن قادراً على إدخاله فى النار لما وصف بالقادر، بل كان فاعلاً موجباً، وبذلك يعلم حال عدّة من المسائل الّتى اختلف فيها المعتزلة، وإليك عناوينها: ۱- ذهب عبّاد بن سليمان إلى عدم قدرته تعالى على خلاف معلومه، قائلاً بأنّ ما علم وقوعه يقع قطعاً، فهو واجب الوقوع، وما علم عدم وقوعه لا يقع قطعاً، فهو ممتنع ــــــــــــــــ ۱ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۳۱۴.

( ۳۴۷ )

الوقوع. يلاحظ عليه: أنّ معناه نفى القدرة و توصيفه سبحانه بالايجاب أوّلًا، وأن تعلّق العلم بوقوعه لا يخرجه عن الاختيار ثانياً، لأنّه تعلّق بصدوره عنه سبحانه اختياراً لا اضطراراً وإيجاباً وقد قلنا نظير ذلك فى تعلّق علمه سبحانه بصدور أفعال العباد عنهم. فلاحظ(۱). ۲- ذهب البلخى إلى عدم قدرته تعالى على مثل مقدور العبد، لأنّه إمّا طاعة، أو معصية، أو عبث. وهو منزّه عن أن يكون مطيعاً، أو عاصياً، أو عابثاً. وقد غفل عن أنّ الاطاعة والمعصية، ليستا من الاُمور الحقيقيّة الدّخيلة فى ماهيّة العمل، فلو قام إنسان كالخليل لبناء بيت امتثالاً لأمره سبحانه، فالله سبحانه يقدر على إيجاد بيت مثله، والفعلان متّحدان ماهيّة و هيئة، وإن كان الأوّل مصداقاً للاطاعة دون الآخر. وبعبارة اُخرى: أنّ الاطاعة أمر انتزاعىّ ينتزعه العقل من مطابقة المأتى به لما أمر به المولى، وعلى هذا فهناك واقعيّتان: الأوّل: الأمر، الثانى، المأتىّ به، وأمّا الموافقة والمخالفة فهما أمران ذهنيّان يتواردان على الذّهن من ملاحظتهما، فإن وجد بينهما المشابهة أو المخالفة يعبّر عن الاُولى بالطّاعة، وعن الثانية بالعصيان، وليس لهما واقعيّة وراء الذهن، فلا تكون الحقيقة الخارجيّة سواء صدرت عن الله سبحانه، أو عن عباده، أمرين متباينين. ۳- ذهب الجبّائيان إلى عدم قدرته تعالى على عين مقدور العبد، وإلّا لزم اجتماع النقيضين إذا أراده الله و كرهه العبد، أو بالعكس. يلاحظ عليه: أنّه كان على القائل الاستدلال بوجه آخر، وهو أنّه يلزم حينئذ اجتماع العلّتين على معلول واحد. ومع ذلك كلّه، فما جاء فى الاستدلال نشأ من فكرة ثنويّة ناشئة عن مبادئ الاعتزال، فتخيّل أنّ فعل العبد يجب أن يكون مخلوقاً للعبد ـــــــــــــــ ۱. لاحظ الجزء الثانى: ص ۳۰۱ ـ ۳۰۷.

( ۳۴۸ )

وحده ولا يكون للّه سبحانه فيه شأن، لما أنّ هناك فاعلين مستقلّين: «الله» و «الإنسان»، ولكلٍّ مجاله الخاص. وعند ذلك لا يرتبط مقدور العبد بالله سبحانه كما لا يرتبط مقدوره بعباده، ولكنّه باطل، لما عرفت من أنّ العلّتين ليستا عرضيّتين بل طوليّتين، فالعلل الامكانيّة فى طول العلّة الواجبة، وبما أنّه تنتهى العلل إلى الواجب، يكون مخلوق العبد مخلوقه سبحانه.

## المسألة الثانية: فى أنّ أفعال العباد، ليست

المسألة الثانية: فى أنّ أفعال العباد، ليست مخلوقة للّه سبحانه من فروع القول بالعدل كون فعل الإنسان فعله، لا فعل خالقه. توضيحه: أنّ أهل الحديث و الأشاعرة يعتقدون بكون أفعال العباد مخلوقة للّه سبحانه، وعندئذ يلزم على أصول الاعتزال كونه سبحانه موصوفاً بفعل القبيح، وذلك لأنّ أفعال العباد بين حسن وقبيح، فلو كان هو الفاعل يلزم أن يكون فاعل القبيح. ثمّ الجزاء على القبيح قبيح مع كون الفاعل هو الله سبحانه. ويفصّل القاضى الأقوال فى المسألة على النّحو التالى: ۱- العباد هم المحدثون لأفعالهم، ويقابلهم الجبريّة كالجهميّة القائلون بأنّ أفعالهم مخلوقة للّه ولا تعلّق لها بالعباد. ۲- من ذهب إلى كونها مخلوقة للّه ولكن لها تعلّق بهم من جهة الكسب. ۳- من سوّى فى هذه القضيّة بين المباشر و المتولّد، وقال: كلاهما مخلوق للّه سبحانه ومتعلّق بنا من جهة الكسب، وينسب هذا إلى ضرار بن عمرو. ۴- ومنهم من فصل بين المباشر والمتولّد، فقال: إنّ المباشر خلق الله تعالى فينا متعلّق بنا من حيث الكسب، وأمّا المتولّد كالاحراق بعد الالقاء فالله تعالى متفرّد بخلقه. وبما أنّا استوفينا الكلام فى عقيدة الأشاعرة و مفهوم الكسب فى الجزء الثانى، ------------------------------------------------------------------------------------- ( ۳۴۹ )

نركّز البحث هنا على عقيدة المعتزلة. فالمنقول عنهم تفويض، أفعال العباد إلى أنفسهم وأنّهلا شأن للّه سبحانه فى أفعال عباده، فذواتهم مخلوقة للّه و أفعالهم مفوّضة إلى أنفسهم. وبعبارة ثانية: العباد فى ذواتهم محتاجون إلى الواجب لا فى أفعالهم و حركاتهم وسكناتهم. فالمعتزلة فى كتب الأشاعرة والشّيعة الإماميّة، مرميّة بهذه العقيدة، وإليك نقل ما يعرب عن مذهبهم: ۱- قال الأشعرى: «زعمت المعتزلة أنّ الله تعالى لم يخلق الكفر والمعاصى ولا شيئاً من أفعال غيره. وأنّ الله خلق الكافر لا كافراً، ثمّ إنّه كفر وكذلك المؤمن، واختلفت فى الإنسان يخلق فعله أم لا، على ثلاث مقالات: فزعم بعضهم أنّ معنى فاعل و خالق واحد، وأنّا لا نطلق ذلك فى الإنسان لأنّا مُنعنا منه. وقال بعضهم: هو الفعل لا بآلة ولا بجارحة، وهذا يستحيل منه. وقال بعضهم: معنى خالق: أنّه وقع منه الفعل

مقدّراً، فكلّ من وقع فعله مقدّراً فهو خالق، قديماً كان أم محدثاً»(۱). وحاصله أنّهم لم يقولوا بكون أفعال العباد مخلوقة للّه، وأمّا كونها مخلوقة لأنفسهم فمن فسّر الخلق بالايجاد لا ـ بآلة ولا بجارحة، فمنع عن الاطلاق. وأمّا من فسّر الخلق بالتّقدير فقد جوّزه، وسيوافيك التصريح من أبى بكر الأنبارى و غيره أنّ الخلق ربّما يستعمل فى التّقدير. ۲- وقال البغدادى: «وقالت المعتزلة: إنّ الله تعالى غير خالق لأكساب الناس، ولا ـ لشىء من أعمال الحيوانات، وقد زعموا أنّ الناس هم الّذين يقدرون على أكسابهم و أنّه ليس للّه عزّوجلّ فى أكسابهم ولا فى أعمال سائر الحيوانات صنع و تقدير»(۲).

ـــــــــ ۱ . مقالات الاسلاميين: ص ۲۹۵ ط ۲. ۲ . الفرق بين الفرق: ص ۱۱۴ ـ ۱۱۵.

( ۳۵۰ ) ------------------------------------------------------------

۳- وقال القاضى عبدالجبّار: «ذكر شيخنا أبو علىّ ـ رحمه اللّه ـ اتّفق كلّ أهل العدل على أنّ أفعال العباد من تصرّفهم و قيامهم و قعودهم، حادثة من جهتهم، وأنّ الله عزّوجلّ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأنّ من قال إنّ الله سبحانه خالقها ومحدثها، فقد عظم خطاؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين»(۱). ۴- وقال أيضاً: «نحن نبيّن أنّ العبد إنّما يقدر على إحداث و إيجاد، وأنّ القدرة لا تتعلّق بالشّىء إلّا على طريق الحدوث، وأنّه يستحيل أن يفعل الشىء من وجهين، ويستحيل تعلّق الفعل بفاعلين محدثين، أو قديم ومحدث.... و نبيّن من بعد إبطال قول من أضاف أفعال العباد إلى الله تعالى. ونذكر ما يلزمهم على قوده من الفساد، والخروج عن الدّين، والتزام جحد الضروريات»(۲). ۵- قال صدر المتألّهين: «ذهبت جماعة إلى أنّ الله أوجد العباد و أقدرهم على بعض الأفعال، وفوّض إليهم الاختيار، فهم مستقلّون بايجادها على وفق مشيئتهم و طبق إرادتهم»(۳). وهذه النصوص الخمسة من أكابر الأشاعرة والمعتزلة والإماميّة، تحاول أن ترميهم بالتّفويض و إن لم تكن فى الصّراحة بمكان يجزم الإنسان معها بصحّة النّسبة. ولأجل ذلك يلزم المزيد من التتبّع فى كتبهم الّتى قصرت أيدينا عنها. ولأجل التّوضيح نبحث عن اُمور: ۱- لا ـ شكّ فى وجود القول بالتّفويض فى عصر الإمام الباقر ـ عليه السلام ـ كيف وقد طلب عبدالملك بن مروان (ت۸۶هـ)، من عامله فى المدينة، أن يوجّه محمّد بن على الباقر إلى الشام حتّى يناظر قدريّاً أعيى الشاميين جميعاً. فبعث الإمام ولده جعفراً الصادق ـ عليه السلام ـ. فلمّا ورد الشام واجتمع مع القدرى، فقال للإمام: سل عمّا شئت. فقال: إقرأ سورة الحمد. قال: فقرأها... حتّى بلغ قول الله تبارك و تعالى: (إِيّاكَ نَعْبُدُ وَ

ـــــــــ ۱ . المغنى: ج ۶، الارادة ص ۴۱ و ج ۸، ص ۱. ۲ . المغنى: ج ۶، الارادة ص ۴۱ و ج ۸، ص ۱. ۳ . رسالة خلق الأعمال.

( ۳۵۱ ) ------------------------------------------------------------

إِيَّاكَ نَسْتَعِين) فقال له جعفر ـ عليه السلام ـ: قف. من تستعين؟ ما حاجتك إلى المعونة؟ إنّ الأمر إليك. فبهت القدرى(۱). ۲- تضافر عنهم ـ عليهم السلام ـ التّنديد بالجبر والتّفويض بمضامين مختلفة، نأتى بواحد منها حتّى تقف على ما يشابهه: سأل محمّد بن عجلان الصّادق ـ عليه السلام ـ أنّه هل فوّض الله الأمر إلى العباد؟ قال: «الله أكرم من أن يفوّض إليهم. قال: فأجبرهم على أفعالهم؟ فقال: الله أعدل من أن يجبر عبداً على فعل ثمّ يعذّبه عليه»(۲). ۳- تضافر عن أئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ قولهم: «لا جبر ولا تفويض» وذلك يدفعنا إلى القول بوجود المفوّضة فى زمن صدور هذه الروايات بين الاُمة الإسلاميّة، ويرجع صدورها إلى أواخر القرن الأوّل، وأواسط القرن الثانى. ۴- إنّما الكلام فى أنّ المعتزلة هل هم المعنيّون فى هذه الأخبار، أو هم غيرهم، وهذا هو الّذى يحتاج إلى دراسة عميقة بالغور فى الآثار الباقية من المعتزلة. أمّا ما نقلناه من «المغنى» فهو محتمل الوجهين، فيمكن أن يكون إشارة إلى استقلال العباد فى أفعالهم و أعمالهم كما نسب إليهم صدر المتألّهين. كما أنّه يمكن أن يكون قوله: «لا فاعل لأفعال العباد ولا محدث لها سواهم»، هو نفى كونها مخلوقة للّه سبحانه مباشرة وبلا ـ واسطة. والشاهد عليه قوله فيما بعد: «وأنّ من قال إنّ الله سبحانه خالقها و محدثها، فقد عظم خطاؤه و أحالوا حدوث فعل من فاعلين». فالعبارة بصدد نفى كون فعل العباد مخلوقاً للّه مباشرة على النّحو الّذى

يذهب إليه أهل الحديث و الأشاعرة. وهذا غير القول باستقلال العباد فى أفعالهم و غناهم عن الواجب فى أعمالهم.

______ ۱ . بحار الأنوار: ج ۵، ص ۵۵ ـ ۵۶. ۲ . المصدر نفسه: ص ۵۱.

( ۳۵۲ ) ------------------------------------------------------------------------

وبعبارة ثانيـة: كان المـذهب فى أفعال العباد أحد أمرين: كون أفعالهم مخلوقة للّه مباشـرة و بلا واسـطة، أو كون أفعالهم مخلوقة للعبد كذلك. فأهل الحديث والأشاعرة على الأوّل، والمعتزلة على الثانى. لكنّ القول بالثانى ليس بمعنى انقطاع عمل العباد عن الله سبحانه، وعـدم انتهـاء سلسـلة العلـل إلى الحقّ عزّ اسـمه. نعم، لم يكن الأـمر بين الأمرين شـيئاً مفهوماً لـديهم حتّى يعتقـدوا به، لأنّه من الكنوز العلميّـة الّتى ظهرت من معـادن العلم و أهـل بيت النبوّة. ولكن عـدم الوقوف على هـذا المـذهب غير الاعتقاد على التّفويض و الاذعان بالمعنى الباطل الّذى لا يفارق الشّـرك. ۵- إنّ مـا اسـتدلّ به القاضـى على مـذهبه لاـ يثبت سوى نفى الجبر و كون أفعـال العبـاد غير مخلوقة للّه سبحانه. وأمّا التّفويض الّذى اتّهم به، فلا تثبته أدلّته، وإليك بعض ما استدلّ به على ردّ الخصم على وجه الاجمال: الأوّل : قال: «والّذى يدلّ على ذلك أن نفصل بين المحسن والمسـىء، وبين حسن الوجه وقبيحه. فنحمد المحسن على إحسانه و نذمّ المسىء على إسـاءته. ولاـ تجوز هـذه الطّريقـة فى حسن الوجه وقبيحه. فلولاـ أنّ أحـدهما متعلّق بنا بخلاف الآخر، لما وجب هـذا الفصل»(۱). الثـانى : قـال: «لو صـحّ الجبر لزمهم التّسويـة بين الرسول و إبليس، لأـنّ الرسول يـدعوهم إلى خلاـف مـا أراد الله تعالى منهم، كما أنّ إبليس يـدعوهم إلى ذلـك، بل يلزمهم أن يكون حال الرسول أسوأ من حال إبليس»(۲). الثالث : قال: «يلزم قبـح مجاهدة الكفّار، لأنّ للكفرة أن يقولوا لمـاذا تجاهـدونا؟ فـإن كـان جهادكم إيّانا على ما لا يريـده الله تعالى منّا ولا يحبّه، فالجهاد لكم أولى و أوجب، وإن كان الجهاد لنا على ما خلق فينا...فذلك جهاد لا معنى له»(۳).

______ ۱ . شرح الاُصول الخمسة: الصفحات ۳۳۳ و ۳۳۵ و ۳۳۶. ۲ . شرح الاُصول الخمسة: الصفحات ۳۳۳ و ۳۳۵ و ۳۳۶. ۳ . شرح الاُصول الخمسة: الصفحات ۳۳۶.

( ۳۵۳ ) ------------------------------------------------------------------------

إلى غير ذلك من الأدلّة الّتى أقامها القاضـى على نفى الجبر، فلا يجد الإنسان فى كتابه ما يثبت به التّفويض ولو بصورة الدّليل. ۶- إنّ فكرة التّفويض فكرة ثنويّـة لاـ يعرج عليهـا مسـلم واع، عـارف بالكتاب والسـنّة وبـدايات الفلسـفة الإلهيّـة، ولا ينطق بها من وقف على موقف الممكن من الواجب، وواقعيّة العلل و المعاليل الامكانيّة بالنّسبة إلى الواجب المكوِّن لها بأسـرها، فإنّ صـفحة الوجود الامكانى صفحـة فقيرة متدلّيـة بالـذات قائمة بالغير، ذاتاً كان أم فعلاً. ونسبة الوجود الامكانى إلى الوجود الواجبى، كنسبة الوجود الحرفى إلى الاسـمى. وعندئذ كيف يعقل لموجود امكانى الاسـتقلال فى التّأثير والفعل من دون أن يستند إلى الواجب و يعتمد عليه. وبعبارة ثانية: كمـا أنّه ليس للمعنى الحرفى الخروج عن إطـار المعنى الاسـمى فى المراحـل الثلاث: التصور، والدلالـة، والتحقّق فى الخارج، فهكـذا المعلول الامكانى بهويّته و أفعاله، فليس له الخروج عن إطار العلّـة الواجبـة فى حال من الحالات. هـذا، وقـد أوضـحنا بطلان التّفويض كتابـاً و عقلاًـ فى أبحاثنا الكلاميّـة(۱). ۷- هنـا مسألتـان: الاُولى: هـل أفعال العباد مفوّضـة إليهم أنفسـهم أو لا؟ الثانيـة: هل الـذّوات الامكانيّـة محتاجـة إلى الواجب فى حـدوثهم فقـط، أو فى حـدوثهم و بقـائهم؟ فمن قـال بالأوّل وجب له القول بالتّفويض فى الأفعال بوجه أولى، لأنّ الـذات إذا كانت غنيّة عن الواجب فى بقائه، فأولى أن يكون كذلك فى أفعالها. قال الشـيخ الرئيس فى إشاراته: «وقد يقولون إنّه إذا أوجـد فقـد زالت الحاجـة إلى الفاعل، حتّى إنّه لو فقـد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البنّاء و قوام البناء، وحتّى إنّ كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على البارى تعالى

______ ۱ . لاحظ «الالهيات فى الكتاب والعقل والسنة» الجزء الثانى ۳۲۱ـ ۳۳۱.

( ۳۵۴ ) ------------------------------------------------------------------------

العـدم لما ضـرّ عـدمه وجود العالم، لأنّ العالم عنـدهم إنّما احتاج إلى البارى تعالى فى أن أوجـده أى أخرجه من العـدم إلى الوجود،

حتّى كان بـذلك فاعلاً. فإذا قـد فعل و حصل له الوجود عن العـدم، فكيف يخرج بعـد ذلك إلى الوجود عن العـدم حتّى يحتاج إلى الفاعل»(۱). أقول: ما نقله الشيخ عنهم مبنيّ على أنّ مناط حاجـة الممكن إلى العلّة هل هو إمكانه أو حـدوثه، فمن قال بالثانى، صوّر الممكن غنيـاً فى بقـائه ـ فضـلاً عن فعله ـ عن الواجب. ومن قـال بالأوّل، أظهر الممكن محتاجاً فى كلِّ حال من الأحوال إلى الواجب حدوثاً و بقاءً و ذاتاً و فعلاً. وبما أنّ التّحقيق كون مناط الحاجة هو الامكان، فإذاً يصبح التّفويض أمراً باطلاً لا يحتاج إلى التّدليل أكثر من ذلك. ولأجل ذلك نأتى ببعض الـدّلائل المتقنـة على أنّ مناط الحاجة هو الامكان، و هو لا يزول عن الممكن أبداً. فذاته تتعلّق به دائماً، فكيف بأفعاله، فانتظر. ٨- الظّاهر من الشـيخ المفيد موافقة المعتزلة للإماميّة فى مسألة أفعال العباد. قال: «إنّ الله عدل كريم ـ إلى أن قال: ـ جلّ عن مشاركة عباده فى الأفعال، و تعالى عن اضـطرارهم إلى الأعمال. لا يعذّب أحداً إلّا على ذنب فعله، ولا يلوم عبداً إلّا على قبيـح صنعه. لا يظلم مثقال ذرّة، فإن تكن حسـنة يضاعفها و يؤت من لدنه أجراً عظيماً. وعلى هذا القول جمهور أهل الإمامة، وبه تواترت الآثار عن آل محمّد ـ عليهم السلام ـ وإليه يذهب المعتزلة بأسرها إلّا ضراراً منها و أتباعه. وهو قول كثير من المرجئة، وجماعة من الزيديّة والمحكّمة، و نفر من أصـحاب الحديث، وخالف فيه جمهور العامّة و بقايا ممّن عددناه»(۲). وماذكره الشيخ المفيد يعرب عن أنّ المعتزلة فى ذلك العصر لم تكن معتقدة بالتّفويض، وإلّا لم يعدّها الشيخ متّحدة مع الإماميّة القائلة بنفى الجبر و التفويض

ــــــــــــ ۱ . الاشارات، للشيخ الرئيس: ج ۳، ص ۶۸. ۲ . أوائل المقالات: ص ۲۴ ـ ۲۵.



معاً. ۹- يظهر من المفيد أنّ المراد من التّفويض الوارد فى الروايات غير ما هو المصطلح بيننا حيث قال: «الجبر هو الحمل على الفعل و الاضـطرار إليه بـالقهر و الغلبـة. وحقيقـة ذلك إيجاد الفعل فى الخلق من غير أن يكون له قـدرة على دفعه، والامتناع من وجوده فيه.... والتّفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق فى الأفعال، والاباحة لهم مع ما شاءوا من الأعمال. وهذا قول الزّنادقة و أصـحاب الاباحات. والواسـطة بيـن هـذين القـولين أنّ الله أقـدر الخلـق على أفعـالهم، ومكّنهـم من أعمـالهم، وحـدّ لهم الحـدود فى ذلـك... إلى آخر ما أفاده»(۱). ۱۰- هـل يصـحّ إطلاـق «الخلق» فى مورد فعـل الإنسـان، أو يختصّ «الخلق» بفعـل الله سـبحانه؟ لاـ شكّ أنّ الله سـبحانه هو الخالق، وأنّه خلق السّـموات و الأرض بجواهرها وأعراضـها. إنّما الكلام فى أنّه هل يصحُّ اسـتعمال كلمة الخلق فى مورد فعل الإنسان، فإذا قام أو قعد يصحّ لنا أن نقول: «خلق القيام والقعود» أو إذا أكل و شـرب هل يصحّ لنا أن نقول: «خلق الأكل و الشـرب» أو لا يجوز ذلك إلّا فى مورد يكون هناك عنايـة فى اسـتعمال هـذه اللّفظة. والرائج فى مصـطلح القرآن هو التّعبير بالكسب والفعل. قال سـبحانه: (لها ما كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ)(البقرة/۲۸۶). وقال تعالى: (كَذلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ) (النمل/۳۳). وقال سبحانه: (لِمَ تَقُولُونَ مَالا تَفْعَلُونَ) (الصف/۲). فـالتّعبير الرائـج عن أفعال الإنسان بصورة عامّـة هو الكسب و الفعل، وبصورة خاصّـة هو الأفعال المخصوصـة من الأكل و الشرب.

ــــــــــــ ۱ . شرح عقائد الصدوق، ص ۱۴ ـ ۱۵.



وأمّـا اسـتعمال كلمـة الخلق فى مورد الفعـل بـأن يقـال: «خلق الفعـل و العمـل» فليس بمعهود، وإنّما هو اصـطلاح تسـرّب إلى كلمات المحـدِّثين والمتكلِّمين فى نهايـة القرن الأوّل وأوائـل الثانى، حتّى قام البخارى بتأليف أسـماه «خلق الأعمال». قال الشـيخ المفيـد: «إنّ الخلق يفعلون، و يحـدثون، ويخترعون، ويصـنعون، ويكتسـبون، ولا أطلق القول عليهم بأنّهم يخلقون ولا لهم خالقون، ولا أتعدّى ذكر ذلـك فيما ذكر الله تعالى، ولا أتجاوز به مواضعه من القرآن، وعلى هـذا القول إجماع الإماميّـة، والزيديّـة، والبغـداديّين من المعتزلـة، وأكثر المرجئة، وأصـحاب الحديث، وخالف فيه البصـريّون من المعتزلة، و أطلقوا على العباد أنّهم خالقون، فخرجوا بذلك من إجماع المسلمين»(۱). أمّا القرآن فلم يصف فعـل الإنسـان بمـا هو فعله من دون أن يحـدث هيئـة أو تركيبـاً بـالخلق إلاّـ فى مورد واحـد، قال سبحـانه: (إِنَّما تَعْبُـدُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ أَوْثَاناً و تَخْلُقُونَ إِفْكاً)(العنكبوت/۱۷) مع أنّه يحتمـل أن يكون الخلق فيه بمعنى الكـذب. قال فى

اللّسان: «الخلق: الكـذب. وخلق الكـذب والإفك: افتراه، ابتدعه. ومنه قوله سـبحانه: (وتخلقون إفكا) و منه أيضاً قوله سـبحانه: (إنْ هَذَا إلاّـ خُلُقُ الأوّلين) أى كـذب الأوّلين(٢). نعم، وصف القرآن عمـل المسـيح بـالخلق، لكن فى مورد خـاصّ وهو إحـداث صورة وهيئة وتركيب فى الخـارج. فعنـدما جعـل من الطّين كهيئـة الطّير، خـاطبه سـبحانه بقوله: (وإذْ تَخلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإذْنِى فَتَنْفُـخُ فِيهَا فَتكونُ طَيراً بِإذْنِى) (المائدة/١١٠) وعليه يحمل قوله سـبحانه: (فَتَبَارَكَ اللّهُ أَحْسَنُ خَالِقِينَ)(المؤمنون/١۴). وأمّا فى غير هـذه الصورة، كالفعل المجرّد عن إحداث شىء مثل المشى و القعود،

ـــــــــــــــ ١ . اوائل المقالات: ص ٢۵. ٢ . لسان العرب: مادة خلق.

( ٣۵٧ ) ----------------------------------------------------------------------------------

فلم يعهـد توصيفه بـالخلق، وإنّمـا حـدث هـذا الاصـطلاح (أى خلق الأفعـال و الأعمال) فى أواخر القرن الأوّل و أوائل الثانى. ولأجل ذلك تنصـرف الاطلاقات الواردة فى القرآن الكريم من أنّه خالق كلّ شـىء إلى غير أفعاله. هـذا من حيث القرآن. وأما اللّغة، فالظاهر من «اللّسان» التفريق بين الخلق بمعنى الانشاء على مثال أبدعه، والخلق بمعنى التّقدير، والأوّل يختصّ بالله سبحانه، والثانى يعمّه و غيره، وعليه حملوا قوله سبحانه: (أحسن الخالقين) (أى المقدّرين). قال فى اللّسان: «الخلق بمعنى التقدير، وخلق الأديم يخلقه خلقاً: قدّره لما يريـد قبل القطع، وقاسه ليقطع منه»(١). ولأجـل ذلك، فالأولى فى عنوان البحث مكان خلق الأعمال أن يقال: هل أفعال العباد مستندة إلى الله سـبحانه فقط، أو إلى العباد فقط، أو إليهما معاً، أو ما يشـبه ذلك؟ ١١- إنّ الأبحاث العقليّة لا تدور مدار صـحّة التّسمية. فسواء أصـحّ توصـيف أفعال العباد بالخلق أم لا، ففعل الإنسان بما أنّه من الموجودات الامكانيّـة، لا يخرج من كتم العدم إلى حيِّز الوجود إلاّ بعلّـة واجبـة أو ممكنـة منتهيـة إلى الواجب. فعلى الأوّل يكون فعلاً مباشـرياً له، وعلى الثانى يكون فعلاً تسبّبياً له. وبذلك يظهر بطلان كلا المـذهبين، أمّا الجبر ـ وهو تصوير أنّ العلّة التامّة للفعل هو الواجب ـ فيلزم من كون الفعل الصادر من العبد فعلاً مباشـريّاً للواجب، وكيف يمكن أن يكون الأكـل، والشـرب، والمشـى، والقعود أفعالاً له مع انّ ماهيات هـذه الأفعال واقعـة بأعمال الجوارح من الإنسان. وأمّـا التفويض ـ وهو تصوير استقلال العبـد فى مقـام الفعـل والعمـل ـ فلازمه كون الإنسان فاعلاً واجباً فى مقام الفعل غير محتاج إلى الواجب فى عمله، ومرجعه إلى الثّنويّة فى الاعتقاد، والشرك فى الفاعليّة.

ـــــــــــــــ ١ . لسان العرب: مادة خلق.

( ٣۵٨ ) ----------------------------------------------------------------------------------

فلا مناص من رفض القولين واختيار مـذهب بين المـذهبين الّذى يدعمه العقل، والكتاب، وأحاديث العترة الطاهرة. ومن أراد الوقوف على حقيقته فعليه بالمؤلفات الكلامية لأصحابنا الإماميّة. ١٢- إنّ الجنوح إلى التّفويض لأحـد أمرين أو كليهما : ألف - كون الحادث فى حـدوثه محتاجاً إلى الواجب لا فى بقائه. فإذا كان هذا حال الذات فيكون الفعل الصادر عنها غير مستند إليه بوجه أولى؟! ب - لو كـان الفعل مستنداً إلى خالق العبـد ونفسه يلزم توارد القـدرتين على مقـدور واحـد. ولأجل إيضاح حال كلا الـدّليلين نبحث عن كلّ منهما مسـتقلاّ ً. مناط الحاجـة إلى العلّـة هو الامكان لا الحـدوث إنّ هذا الأصل (كون مناط الحاجة إلى العلّة هو الحدوث لا الامكان) الّذى بنت عليها المفوّضة نظريّتهم فى أفعال العباد، بل و آثار كلِّ الكائنات، باطل من وجوه: الوجه الأوّل: إنّ مناط حاجة المعلول إلى العلّـة هو الامكـان أى عـدم كون وجوده نابعـاً من ذاته، أو كون الوجود والعـدم بالنّسـبة إلى ذاته متساويين،وهـذا الملاك موجود فى حـالتى البـدء والبقـاء. وأمّـا الحـدوث فليس ملاكاً للحاجـة فإنّه عبارة عن تحقّق الشّـىء بعـد عـدمه و مثل هـذا، أمر انتزاعىّ ينتزع بعد اتّصاف الماهيّة بالوجود، وملاك الحاجة يجب أن يكون قبل الوجود لا بعده. إنّ الحدوث أمر منتزع من الشّىء بعد تحقّقه، و يقع فى الدرجـة الخامسة من محلّ حاجة الممكن إلى العلّة، وذلك لأنّ الشـىء يحتاج أوّلاً، ثمّ تقترنه العلّة ثانياً، فتوجده ثالثاً، فيتحقّق الوجود رابعاً، فينتزع منه وصف الحـدوث خامساً. فكيف يكون الحـدوث مناط الحاجـة الّذى يجب أن يكون فى المرتبـة الاُولى، وقد اشـتهر قولهم : الشىء قرّر (تصوّر)، فاحتاج، فأُوجد، فوجد، فحدث. ------------------------------------------------

( ۳۵۹ ) ------------------------------

وبعبارة ثانية : ذهب الحكماء إلى أنّ مناط الحاجة هو كون الشّيء (الماهيّة) متساوى النّسبة إلى الوجود والعدم، وأنّه بذاته لا يقتضى شيئاً واحداً من الطّرفين، ولا ـ يخرج عن حدِّ الاستواء إلاّ بعلّة قاهرة تجرّه إلى أحد الطّرفين و تخرجه عن حالة اللااقتضاء إلى حالة الاقتضاء. فإذا كان مناط الحاجة هو ذاك (إنّ الشيء بالنّظر إلى ذاته لا يقتضى شيئاً) فهو موجود فى حالتى الحدوث و البقاء، والقول باستغناء الكون فى بقائه عن العلّة، دون حدوثه، تخصيص للقاعدة العقليّة الّتى تقول: إنّ كلّ ممكن ما دام ممكناً، بمعنى ما دام كون الوجود غير نابع من ذاته، يحتاج إلى علّة، وتخصيص القاعدة العقليّة مرفوض جدّاً. ويشير الحكيم المتألّه الشيخ محمد حسين الاصفهانى(۱۲۹۶ ـ ۱۳۶۱) فى منظومته إلى هذا الوجه بقوله : والافتقار لازم الامكان * من دون حاجة إلى البرهان لا ـ فرق ما بين الحدوث والبقا * فى لازم الذّات ولن يفترقا الوجه الثانى : إنّ القول بأنّ العالم المادّى بحاجة إلى العلّة فى الحدوث دون البقاء، يشبه القول بأنّ بعض أبعاد الجسم بحاجة إلى العلّة دون الأبعاد الاُخرى. فإنّ لكلّ جسم بعدين، بعداً مكانياً و بعداً زمانياً، فامتداد الجسم فى أبعاده الثّلاثة، يشكّل بعده المكانى. كما أنّ بقاءه فى عمود الزّمان يشكّل بعده الزمانى. فالجسم باعتبار أبعاضه ذو أبعاد مكانيّة وباعتبار استمرار وجوده مدى الساعات والأيّام ذو أبعاد زمانيّة، فكما أنّ حاجة الجسم إلى العلّة لا تختصّ ببعض أجزائه و أبعاضه، بل الجسم فى كلّ بعد من الأبعاد المكانيّة محتاج إلى العلّة، فكذا هو محتاج إليها فى جميع أبعاده الزّمانيّة، حدوثاً وبقاء من غير فرق بين آن الحدوث و آن البقاء و الآنات المتتالية، فالتّفريق بين الحدوث و البقاء يشبه القول باستغناء الجسم فى بعض أبعاضه عن العلّة. فالبعد الزّمانى والمكانى وجهان لعملة واحدة، وبعدان لشىء واحد فلا يمكن التّفكيك بينهما. وتظهر حقيقة هذا الوجه إذا وقفنا على أنّ العالم فى ظلّ الحركة الجوهريّة، فى تبدّل ------------------------------------------------------------

( ۳۶۰ ) ------------------

مستمرّ و تغيّر دائم، نافذين فى جوهر الأشياء و طبيعة العالم المادّى، فذوات الأشياء فى تجدّد دائم وانتثار متواصل والعالم حسب هذه النظريّة أشبه بنهر جار تنعكس فيه صورة القمر، فالنّاظر الساذج يتصوّر أنّ هناك صورة منعكسة على الماء وهى باقية ثابتة والنّاظر الدقيق يقضى على أنّ الصّور تتبدّل حسب جريان الماء و سيلانه، فهناك صور مستمرّة. وعلى ضوء هذه النظريّة، العالم المادّى أشبه بعين نابعة من دون توقّف حتّى لحظة واحدة، فإذا كان هذا حال العالم المادّى، فكيف يصحّ لعاقل أن يقول إنّ العالم، ومنه الإنسان، إنّما يحتاج إلى العلّة فى حدوثه دون بقائه، مع أنّه ليس هنا أىّ بقاء و ثبات، بل العالم فى حدوث بعد حدوث و زوال بعد زوال، على وجه الاتصال و الاستمرار بحيث يحسبه الساذج بقاء وهو فى حال الزّوال و التبدّل والسيلان (وتَرى الجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وهى تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ)(النمل/۸۸)(۱). الوجه الثالث : إنّ القول بحاجة الممكن إلى العلّة فى حدوثه دون بقائه غفلة عن واقعيّة المعلول و نسبته إلى علّته، فإنّ وزانه إليها وزان المعنى الحرفى بالنّسبة إلى المعنى الاسمى، فكما أنّه ليس للأوّل الخروج عن إطار الثانى فى المراحل الثلاث: التصوّر، والدّلالة، والتّحقق، فهكذا المعلول ليس له الخروج عن إطار العلّة فى حال من الحالين الحدوث والبقاء. فإذا كان هذا حال المقيس عليه فاستوضح منه حال المقيس. فإنّ المفاض منه سبحانه هو الوجود، وهو لا يخلو عن إحدى حالتين: إمّا وجود واجب، أو ممكن، والأوّل خلف لأنّ المفروض كونه معلولاً، فثبت الثانى، وما هو كذلك لا يمكن أن يخرج عمّا هو عليه (أى الامكان). فكما هو ممكن حدوثاً ممكن بقاء، ومثل ذلك لا يستغنى عن الواجب فى حال من الحالات. لأنّ الاستغناء آية انقلابه عن الامكان إلى الوجوب وعن الفقر إلى الغنى.

ــــــــــــ ۱ . البحث عن الحركة الجوهرية طويل الذيل. لاحظ كتاب (الله خالق الكون: ص ۵۱۴ ـ ۵۶۰) تجد فيه بغيتك.

( ۳۶۱ ) ------------------------------------------------------------------------------------------

نعم، ما ذكرنا من النّسبة إنّما يجرى فى العلل والمعاليل الإلهيّة لا الفواعل الطّبيعيّة، فالمعلول الإلهى بالنّسبة إلى علّته هو ما ذكرنا، والمراد من العلّة الإلهيّة مفيض الوجود ومعطيه، كالنّفس بالنسبة إلى الصّور الّتى تخلقها فى ضميرها، والارادة الّتى توجدها فى

موطنها، ففی مثل هذه المعاليل تكون نسبة المعلول إلى العلّة كنسبة المعنى الحرفی إلى الاسمی. وأمّا الفاعل الطّبيعی، كالنّار بالنّسبة إلى الاحراق، فخارج عن إطار بحثنا، إذ ليس هناک عليّة حقيقيّة، بل حديث العلّية هناک لا يتجاوز عن تبديل أجزاء النّار إلى الحرارة، وذلک كما هو الحال فی العلل الفيزيائيّة و الكيميائيّة، فالعلّية هناک تبدّل عنصر إلى عنصر فی ظلّ شرائط و خصوصيات توجب التبدّل، و ليس هناک حديث عن الايجاد و الاعطاء. وعلى ذلک فالتّفويض-أی استقلال الفاعل فی الفعل-يستلزم انقلاب الممكن وصيرورته واجباً فی جهتين: الأُولى: الاستغناء فی جانب الذات من حيث البقاء. الثانية: الاستغناء فی جانب نفس الفعل مع أنّ الفعل ممكن مثل الذّات. الوجه الرابع: إنّ القول بالتّفويض يستلزم الشّرک، أی الاعتقاد بوجود خالقين مستقلّين أحدهما العلّة العليا الّتی أحدثت الموجودات والكائنات والإنسان، والأُخرى الإنسان بل كلّ الكائنات، فإنّها تستقلّ بعد الخلقة والحدوث فی بقائها أوّلاً، وتأثيراتها ثانياً. فلو قالت المعتزلة بالتّفصيل بين الكائنات والإنسان و نسبت آثار الكائنات إلى الواجب، فهو لأجل أنّها لا تزاحم العدل دون الإنسان، وعلى ما ذكرنا يكون التفصيل بلا دليل. ثمّ إنّ القوم استدلّوا على المسألة العقليّة (غناء الممكن فی بقائه عن العلّة)، بالأمثلة المحسوسة، منها: بقاء البناء والمصنوعات بعد موت البنّاء والصانع، ولكنّ ----------------------------------



التّمثيل فی غير محلّه، لأنّ البنّاء والصانع فاعلان للحركة أی ضمّ بعض الأجزاء إلى بعض والحركة تنتهی بانتهاء عملهما فضلاً عن موتهما. وأمّا بقاء البناء والمصنوعات فهو مرهون للنّظم السائد فيهما، فإنّ البناء يبقى بفضل القوى الطبيعيّة الكامنة فيه، الّتی أودعها الله سبحانه فی صميم الأشياء فليس للبنّاء والصانع فيها صنع، وأمّا الهيئة والشّكل فهما نتيجة اجتماع أجزاء صغيرة، فتحصّل من المجموع هيئة خاصّة وليس لهما فيها أيضاً صنع. تمثيلان لإيضاح الحقيقة الحقّ إنّ قياس المعقول بالمحسوس الّذی ارتكبته المعتزلة ـ لو صحّت النسبة ـ قياس غير تامّ، ولو أراد المحقّق القياس والتّمثيل فعليه أن يتمسّک بالمثالين التّاليين: الأوّل: إنّ مثل الموجودات الإمكانيّة بالنسبة إلى الواجب، كمثل المصباح الكهربائی المضیء، فالحسّ الخاطئ يزعم أنّ الضوء المنبعث من هذا المصباح هو استمرار للضّوء الأوّل، ويتصوّر أنّ المصباح إنّما يحتاج إلى المولّد الكهربائی فی حدوث الضّوء دون استمراره. والحال إنّ المصباح فاقد للاضاءة فی مقام الذّات، محتاج فی حصولها إلى ذلک المولّد فی كلّ لحظة، لأنّ الضوء المتلألئ من المصباح إنّما هو استضاءة بعد استضاءة واستنارة بعد استنارة، من المولّد الكهربائی، أفلا ينطفئ المصباح إذا انقطع الاتّصال بينه وبين المولّد؟ فالعالم يشبه هذا المصباح الكهربائی تماماً، فهو لكونه فاقداً للوجود الذّاتی يحتاج إلى العلّة فی حدوثه وبقائه، لأنّه يأخذ الوجود آناً بعد آن، وزماناً بعد زمان. الثانی: نفترض منطقة حارّة جافّة تطلع عليها الشمس بأشعّتها المحرقة الشديدة. فإذا أردنا أن تكون تلک المنطقة رطبة دائماً بتقطير الماء عليها، وإفاضته بما يشبه الرذاذ(۱)، فإنّ هذا الأمر يتوقّف على استمرار تقاطر الماء عليها، ولو انقطع لحظة ساد

ــــــــــــــ ۱. المطر الضعيف



عليها الجفاف، وصارت يابسة. فمثل الممكن يتّصف بالوجود باستمرار، مثل هذه الأرض المتّصفة بالرطوبة دائماً، فكما أنّ الثانی رهن استمرار إفاضة قطرات الماء عليها آناً بعد آن، فهكذا الأوّل لا يتحقّق إلّا باستمرار إفاضة الوجود عليه آناً بعد آن، ولو انقطع الفيض والصِّلة بينه وبين المفيض لانعدم ولم يبق منه أثر. تعلّق مقدور واحد بقادرين أو قدرتين قد سبق أن القاضی اعتمد على هذا الوجه (۱) فی نفی صلة فعل العبد بالله سبحانه، وزعم أنّ القول بكون أفعال العباد مخلوقه للّه سبحانه يستلزم تعلّق المقدور الواحد بقادرين أو بقدرتين، وهذا أمر محال سواء أكانا حادثين أم قديمين، أم كان أحدهما حادثاً والآخر قديماً. وقد خصّص القاضی الجزء الثّامن من أجزاء موسوعته «المغنی» بالجبر والاختيار، وأسماه «المخلوق» ويشتمل على عشرين فصلاً، عرض فيها آراء المعتزلة المتنوّعة فی خلق الأفعال وناقش خصومهم، وردّ على شبهاتهم. وقد عقد فصلاً خاصّا(۲) لهذا الأمر، واستدلّ على الامتناع بأدلّة عشر أو أزيد، وهو أبسط الفصول وأوسعها من بينها، وقد فات على القاضی تحرير محلّ النّزاع، وأنّ المراد من القدرتين ما هو. فهل المراد القدرتان العرضيّتان

أو الطوّليتان؟ فإن كان المراد هو الاُولى فاستحالة اجتماع قدرتين تامّتين عرضيّتين على مقدور واحد لا يحتاج إلى الاطناب الّذى ارتكبه القاضى، لأنّه ينتهى إلى خلف الفرض، وتخرج العلّة التامّة عن كونها علّة تامّة، وتصير علّة ناقصة. لأنّ المقدور بعد التحقّق إمّا أن ينسب إلى كلتا القدرتين، بحيث يكون لكلٍّ منهما تأثير و دخالة، فتعود العلّة التامّة إلى العلّة الناقصة، والقادر التامّ إلى القادر غير

________ ۱ . لاحظ ص ۳۵۰ من هذا الجزء. ۲ . المغنى: الجزء ۸، ص ۱۰۹ ـ ۱۶۱.

( ۳۶۴ ) ------------------------------------------------------------

التامّ وهو خلف الفرض، وهذا كما إذا اشترك رجلان فى رفع الصّخرة، مع قدرة كلٍّ منهما على الرّفع وحده. فعند ذاك لا يعدّ كل منهما علّة تامّة فى مقام الرفع. وإمّا أن ينسب إلى واحدة منهما دون الاُخرى، وهذا هو المطلوب. وإمّا أن لا ينسب إلى واحدة منهما، فكيف خرج عن كتم العدم، مع أنّ حاجة الحادث إلى العلّة أمر واضح. وأمّا اجتماع قدرتين عرضيّتين لكن ناقصتين على مقدور واحد، فلا يترتّب عليه محذور أبداً. واللائق بالبحث غير هاتين الصورتين، فإنّ قدرة الله سبحانه و قدرة العبد ليستا فى عرض واحد، بل الثانية فى طول الاُخرى، فهو الّذى خلق العبد، وحباه القدرة، وأقدره على الايجاد وهو فى كلٍّ آن و حين يستمدُّ من مواهب ربّه. فالعبد وكلّ ما فى الكون من علل وأسباب، جنوده و قواه، بين فاعل بالاختيار، ومؤثّر بالاضطرار. فللفعل صلة بقدرة العبد، كما أنّ له صلة بالله سبحانه و قدرته. وبوجه بعيد كالرؤية والسّماع، فهما فعلان للأجهزة الظاهريّة من العين والسمع، وفى الوقت نفسه فعلان للنفس القاهرة على قواه الباطنيّة والظاهريّة. فاجتماع قدرتين مثل هاتين لا يستلزم شيئاً من الاشكالات. إنّ المعتزلة لم تجد فى حلٍّ مشكلة فعل الإنسان إلّا سلوك أحد الطّريقين و زعمت أنّه لا طريق غيرهما ينتهى أحدهما إلى الجبر، والآخرى إلى التفويض. ۱- صلة الفعل بالله سبحانه و انقطاعه عن العبد، فعند ذاك يقال: فعلام يحاسَب العبد ويعاقب؟ ۲- نسبة الفعل إلى العبد و انقطاعه عن بارئه، فيسأل: هل هناك أفعال تجاوز قدرة الله وهل يصدر فى ملكه ما لا يريد؟ فالأشاعرة استسهلوا الاشكال الأوّل ونسبوا الفعل إلى الله سبحانه و صوّروا العبد محلاّ لارادته و قدرته سبحانه، من دون أن يقميوا لإرادة العبد و قدرته و زناً وقيمة. ------------------

( ۳۶۵ ) ------------------------------------------------------------

والمعتزلة اختارت الثانى واستسهلت وقوع ظاهرة خارجة عن سلطانه سبحانه. ولو أنّ القوم وقفوا على الطّريق الثالث الّذى يتنزّه عن فساد المسلكين و يجمع مزيّتهما، لأعرضوا عنهما والتجأوا إلى الحقّ اللاّحب وهو القول بالأمر بين الأمرين، فللفعل صلة لخالق العبد، كما أنّ له صلة لفاعل الفعل، ولكنّ المسؤولية متوجّهة على العبد، إذ هو الّذى يصرف القدرة الموهوبة عن اختيار فيما يختاره من الأفعال و يعمل من الأعمال. وسوف تقف على حقيقة الحال عند بيان عقائد الإماميّة فانتظر.

## المسألة الثالثة: فى تقدّم الاستطاعة على الفعل

المسألة الثالثة: فى تقدّم الاستطاعة على الفعل

اختلفت المعتزلة والأشاعرة فى تقدّم القدرة على المقدور، فالطّائفة الاُولى على لزوم تقدُّمها عليه والثانية على لزوم المقارنة بينهما. وكان الأولى البحث عن هذه المسألة فى باب القدرة. غير أنّ القاضى طرحه فى باب العدل و قال: «ووجه اتّصاله به أنّه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور، تكليف ما لا يطاق و ذلك قبيح، ومن العدل أن لا يفعل القبيح». ثمّ استدلّ على مذهبه بوجهين: الأوّل: لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه، فلمّا لم يقع دلّ على أنّه كان غير قادر عليه. وتكليف ما لا يطاق قبيح. الثّانى: إنّ القدرة صالحة للضدّين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضّدّين، فيجب فى الكافر وقد كلّف بالإيمان، أن يكون كافراً مؤمناً دفعة واحدة، وذلك محال(۱). ________ ۱ . شرح الاُصول الخمسة: ص ۳۹۶.

( ۳۶۶ )

يلاحظ على الاستدلال الأوّل: أنّه مبنيّ على تفسير القدرة بالعلّة التامّة الّتى يكون الفعل معها ضروريّ الوجود فيصحّ كلّ ما جاء فيه. وذلك لأنّ التّكليف مشروط بالقدرة، والقدرة المفسّرة بالعلّة التامّة لا تنفكّ عن المقدور. فيستكشف عند عدم اعتناقه له بعد التّكليف، فقدان القدرة والطّاقة، إذ لو كانت لآمنت، لاستحالة انفكاك العلّة التامّة عن معلولها. فيلزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح. هذا، ولكنّ المستدلّ غفل عن أنّ المراد من القدرة هو الاستعداد للفعل بحيث لو أراد وقع، ومثل هذا لا يستلزم وجود المقدور، ولا يستكشف من عدمه عدمه، لأنّ الاستعداد للفعل ليس علّة تامّة للمقدور. فللأشعرى أن يلتزم باقتران القدرة للفعل فى تكليف أبى جهل، ولا يترتّب عليه أىّ تال فاسد عند امتناعه. ويلاحظ على الثانى: أنّه فسّرت القدرة فيه على خلاف ما فسّرت به فى الدّليل الأوّل. ومبنى استدلاله فى هذا الدّليل هو تفسير القدرة بالعلّة الناقصة والاستعداد، لوضوح أنّ القدرة بهذا المعنى صالحة للضدّين، لا القدرة بمعنى العلّة التامّة، فلو قلنا باقترانها بالمقدور يصحّ أن نقول: إنّ القدرة صالحة للضدّين ولكن لا يلزم منه أن يكون مؤمناً و كافراً. وبالجملة: كونها صالحة للضدّين مبنىّ على كونها علّة ناقصة، ولزوم كون الإنسان مؤمناً وكافراً معاً، مبنىّ على كونها علّة تامّة. فالاستدلال الواحد مبنىّ على مبنيين مختلفين. والحقّ إنّ المسألة غير منقّحة فى كلام الطّائفتين، إذ لم ينقّح موضوع البحث، ولا المراد من القدرة. فالحقّ هو التّفصيل بين القدرة بمعنى الاقتضاء فهى مقدّمة على الفعل، والعلّة التامّة فمقارنة له(۱). ـــــــــــــــ ۱ . لاحظ الجزء الثانى من كتابنا هذا: ص ۱۷۲.

## المسألة الرابعة: فى قبح التكليف بما لا يطاق

المسألة الرابعة: فى قبح التكليف بما لا يطاق

القول بجواز التّكليف بما لا يطاق نشأ من المسألة السابقة. ولو كانت السابقة منقّحة من حيث الموضوع والحكم، لما اندفعت الأشاعرة إلى اختيار الجواز فى هذه المسألة الّتى يشهد العقل السّليم بقبحه أوّلاً وعدم إمكانه ثبوتاً ثانياً، إذ كيف يريد الإنسان بالارادة الجدّيّة الركض من الفالج، والنّكاح من الطّفل الرضيع؟ ولكنّهم لمّا فسّروا القدرة بالعلّة التامّة من جانب، واعتقدوا بلزوم اقترانها بالمقدور من جانب آخر، واستنتجوا من عدم الاعتناق عدم القدرة، فلزمهم عند تكليف الكفّار بالإيمان وعدم اعتناقهم، القول بجواز التّكليف بما لا يطاق، وإنّه كان هناك تكليف للكافر، ولم تكن له طاقة، وذلك لأنّه لو كانت له طاقة لآمن قطعاً. فبقاؤه على الكفر يكشف عن عدم قدرته، إذ لو كانت لآمن قطعاً لحديث امتناع الانفكاك. فينتج أنّ التّكليف كان موجوداً ولم يكن هناك قدرة. غير أنّ الأشعرى ومن قبله ومن بعده، لو فسّروا القدرة الّتى هى من شرائط التّكليف بمعنى العلّة الناقصة والاقتضاء، لما لزمهم الالتزام بهذه النّتيجة الفاسدة، حتّى ولو قالوا بلزوم الاقتران. ففى مورد أبى جهل و أبى لهب كان هناك تكليف أوّلاً، وطاقة بمعنى الاستعداد والاستطاعة على نحو لو أراد كلّ لآمن ثانياً، وكانت القدرة بهذا المعنى مقارنة للتّكليف ثالثاً. ولكن عدم إيمانه و إصراره على الكفر، لايكشفعنفقدان الشّرط، لأنّ الاستطاعة بمعنى الاقتضاء أعمّ من تحقّق المعلول معها وعدمه. والعجب أنّ هؤلاء استدلّوا بآيات على ما يتبنّونه من جواز التّكليف بالقبيح. وبذلك عرّفوا الإسلام والقرآن مناقضين للفطرة و حكم العقل و إدراك العقلاء-أعاذنا الله من سوء الموقف. ( ۳۶۸ )

وبما أنّ الاجابة عن الاستدلال بالآيات واضحة، طوينا الكلام عن استدلالاتهم، روماً للاختصار ولما سبق منّا فى الجزء الثانى فى تحليل عقائد الأشعرى(۱).

--------

۱ . لاحظ الجزء الثانى من هذه الموسوعة: ص ۱۹۳.

## المسألة الخامسة: فى أنّ الله لا يريد المعاصى

المسألة الخامسة: فى أنّ الله لا يريد المعاصى

ذهبت المعتزلة إلى أنّه لا يجوز أن يكون سبحانه مريداً للمعاصى. وأوضح القاضى وجه صلة هذا البحث بباب العدل بأنّ الارادة فعل من الأفعال، ومتى تعلّقت بالقبيح كانت واجبة لا محالة، وكونه تعالى عدلاً يقتضى أن تنفى عنه هذه الارادة(۲). المعتزلة ينظرون إلى المسألة من زاوية التّنزيه فيتصوّرون أنّ تنزيه الرّبِّ يتحقق بعدم تعلّق إرادته بالقبائح، لأنّ من أراد القبيح يتّصف فعله بالقبح و يسرى إلى الفاعل، بينما يريد الأشعرى تعظيم الرّبّ، وأنّه لا يكون فى ملكه ما لا يريد ويذهب إلى سعة إرادته. وقد نقل التفتازانى فى «شرح المقاصد» أنّه دخل القاضى عبد الجبّار (ت۴۱۵هـ) دار الصاحب بن عبّاد (ت۳۸۵هـ) فرأى الأُستاذ أبا إسحاق الإسفرائينى (ت۴۱۳هـ)، فقال القاضى: «سبحان من تنزّه عن الفحشاء» (مزدرياً بالاسفرائينى بأنّه لأجل القول بسعة إرادته يصفه سبحانه بالفحشاء) فأجابه الاسفرائينى بقوله: «سبحان من لا يجرى فى ملكه إلّا ما يشاء» إيماءً بأنّ القاضى لأجل قوله بضيق إرادته سبحانه، يعتقد بأنّ هناك أشياء تقع فى سلطانه ومملكته خارجة عن مشيئته»(۳). لكنّ القولين بين الافراط والتّفريط. وما يتبنّيانه من الغاية (التّنزيه و التّعظيم) يحصل برفض القولين، والاعتناق بالقول الثّالث الّذى هو مذهب بين المذهبين، وأمر ـــــــــــــ ۱ . لاحظ الجزء الثانى من هذه الموسوعة: ص ۱۹۳. ۲ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۴۳۱. ۳ . انظر شرح المقاصد: ج ۲، ص ۱۴۵.

( ۳۶۹ )

بين الأمرين. وهذا المذهب هو المروىّ عن أئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ ويوافقه العقل و تؤيّده نصوص الكتاب، وهو جامع بين المزيّتين و منزّهٌ عن شناعة القولين. فالمعتزلة، وإن أصابوا فى تنزيه الرّبّ عن القبائح، لكنّهم أخطأوا فى تحديد سلطنته بإخراج أفعال عباده عن إحاطة إرادته و سلطنته وملكه، فصوّروا الإنسان فاعلاً يفعل بارادته، ويعمل بمشيئته مستقلاً بلا استمداد من ارادته ومشيئته سبحانه. والأشاعرة، وإن أصابوا فى إدخال أفعال العباد فى ملكه و سلطنته، لكنّهم أخطأوا فى جعل أفعال العباد مرادة للّه بالارادة المباشريّة. فصار هناك مريد واحد وهو الله سبحانه و غيره من الفواعل مظاهر إرادته. وهذا يستلزم كونه سبحانه هو المسؤول عن القبائح لكونه الفاعل لها. وأمّا القول الثالث فهو عبارة عن سعة إرادته لكلِّ ظاهرة امكانيّة، لكن لا بمعنى كونه سبحانه هو المصدر المباشر لكلِّ شىء، بل بمعنى أنّه تعلّقت إرادته على صدور كلِّ فعل عن فاعله بما فيه من الخصوصيّات، فلو صدر عنه بلا هذه الخصوصيّات لزم تخلّف مراده عن إرادته، فتعلّقت ارادته سبحانه على كون النّار مصدراً للحرارة بلاـ علم و شعور، بل عن جبر واضطرار. كما تعلّقت إرادته على صدور فعل الإنسان عنه باختيار ذاتىّ و حرّيّة فطريّة. وباختصار، شاء أن يكون الإنسان مختاراً فى فعله و عمله. فإذا اختار و فعل فقد فعل بارادته، كما فعل بارادة الله سبحانه. وليست الارادة الأزليّة منافية لحرّيّته و اختياره، وقد أوضحنا ذلك فى أبحاثنا الكلاميّة(۱). فلاحظ. وهناك كلام للشّهيد الأجلّ محمّد بن مكّى (المتوفى عام ۷۸۶هـ) عند بحثه عن تضافر الأخبار على أنّ صلة الأرحام تزيد فى العمر، يقرب ممّا ذكرناه، قال (قدّس سرّه): ـــــــــــــ ۱ . لاحظ: الالهيات على ضوء الكتاب والسنة والعقل، ص ۶۳۲، والجزء الثانى من هذه الموسوعة، ص ۳۰۲.

( ۳۷۰ )

«أُشكل هذا بأنّ المقدّرات فى الأزل، والمكتوبات فى اللّوح المحفوظ لا تتغيّر بالزيادة والنقصان لاستحالة خلاف معلوم الله تعالى، وقد سبق العلم بوجود كلِّ ممكن أراد وجوده و بعدم كلِّ ممكن أراد بقاءه على حالة العدم أو إعدامه بعد ايجاده، فكيف يمكن الحكم بزيادة العمر و نقصانه بسبب من الأسباب؟». ثمّ أجاب وقال: «إنّ الله تعالى كما علم كميّة العمر، علم ارتباطه بسببه المخصوص، وكما علم من زيد دخول الجنّة، جعله مرتبطاً بأسبابه المخصوصة، من إيجاده، وخلق العقل له، وبعث الأنبياء و نصب الألطاف، وحسن الاختيار، والعمل بموجب الشّرع، فالواجب على كلِّ مكلّف الاتيان بما أُمر به، ولا يتّكل على العلم، فإنّه مهما صدر منه فهو المعلوم بعينه. وبالجملة: جميع ما يحدث فى العالم، معلوم للّه تعالى على ما هو عليه واقع، من شرط أو سبب وليس نصب صلة الرحم زيادة فى العمر إلّا كنصب الإيمان سبباً فى دخول الجنّة»(۱). ولو أمعنت فى أطراف كلامه تجد أنّه (قدّس الله سرّه) يشير إلى

نفس الجواب الّذى بيّناه خصوصاً قوله «جعله مرتبطاً بأسبابه المخصوصة من إيجاده .. وحسن الاختيار» وقوله: «جميع ما يحدث فى العالم معلوم للّه تعالى على ما هو عليه ...».

## المسألة السادسة: فى وجوب اللّطف

المسألة السادسة: فى وجوب اللّطف

اشتهرت العدليّة بوجوب اللّطف(۲) على الله سبحانه، وخالفتهم الأشعريّة وبشر ـــــــــــــــ ۱ . القواعد والفوائد: ج ۲، ص ۵۶، القاعدة ۱۶۳. ۲ . المراد من الوجوب كونه مقتضى الحكمة، أو الجود والكرم، لا ـ الوجوب بالمعنى المتبادر فى أوساط الناس من حاكمية العباد على الله، وكون تركه مستلزماً للذم واللوم أو العقاب، وعلى ذلك فالحكم مستكشف العقل باعتبار ملاحظة أوصافه الجميلة. وعلى أىّ تقدير فمن قال به فإنما قال به من باب الحكمة، تحصيلًا لهدف الخلقة، أو هدف التكليف، أو من باب الجود والكرم، وأما إيجابه من باب العدل فلم يعلم له معنى محصل.

( ۳۷۱ )

ابن المعتمر من معتزلة بغداد، وإيضاح الحقّ يستدعى البحث عن أُمور: الأوّل : تعريف اللّطف و بيان حقيقته و أقسامه.

إنّ اللّطف، فى اصطلاح المتكلّمين، يوصف بوصفين: ۱- اللّطف المُحَصِّل. ۲- اللّطف المُقَرِّب. وهناك مسائل تترتّب على اللّطف بالمعنى الأوّل، ومسائل أُخرى تترتّب على اللّطف بالمعنى الثانى، وربّما يؤدّى عدم التّمييز بين المعنيين إلى خلط ما يترتّب على الأوّل بما يترتّب على الثانى .. ولأجل الاحتراز عن ذلك نبحث عن كلّ منهما بنحو مستقل. ۱-اللُّطف المحصِّل

اللُّطف المحصِّل: عبارة عن القيام بالمبادئ والمقدّمات الّتى يتوقّف عليها تحقّق غرض الخلقة، وصونها عن العبث واللّغو، بحيث لولا القيام بهذه المبادئ والمقدّمات من جانبه سبحانه، لصار فعله فارغاً عن الغاية، وناقَضَ حكمته الّتى تستلزم التحرّز عن العبث، وذلك كبيان تكاليف الإنسان و إعطائه القدرة على امتثالها. ومن هذا الباب بعث الرّسل لتبيين طريق السّعادة، وتيسير سلوكها. وقد عرفت فى الأدلّة السابقة، أنّ الإنسان أقصر من أن ينال المعارف الحقّة، أو يهتدى إلى طريق السّعادة فى الحياة بالاعتماد على عقله، والاستغناء عن التّعليم السماوى. و وجوب اللّطف بهذا المعنى، ليس موضع مناقشة لدى القائلين بحكمته سبحانه، وتنزيهه عن الفعل العبثى الّذى اتّفق عليه العقل والنقل(۱). وإنّما الكلام فى «اللّطف المقرِّب»، وإليك البيان فيه: ـــــــــــــــ ۱ . لاحظ سورة الذاريات: الآية ۵۶ وسورة المؤمنون: الآية ۱۱۵.

( ۳۷۲ ) ۲ـ اللُّطف المقرِّب

اللّطف المقرِّب: عبارة عن القيام بما يكون محصِّلا ـ لغرض التّكليف بحيث لولاه لما حصل الغرض منه و ذلك كالوعد والوعيد، والتّرغيب و التّرهيب، الّتى تستتبع رغبة العبد إلى العمل، وبعده عن المعصية(۱). وهذا النّوع من اللّطف ليس دخيلًا فى تمكين العبد من الطّاعة، بل هو قادر على الطّاعة وترك المخالفة سواء أكان هناك وعد أم لا، فإنّ القدرة على الإمتثال رهن التعرّف على التّكليف عن طريق الأنبياء، مضافاً إلى إعطاء الطّاقات الماديّة، والمفروض حصول هذه المبادئ والمقدّمات، غير أنّ كثيراً من النّاس لا يقومون بواجبهم بمجرّد الوقوف على التّكليف ما لم يكن هناك وعد و وعيد و ترغيب و ترهيب، فهذا النوع من اللّطف قد وقع موقع النِّقاش بين المتكلِّمين. والحقّ هو القول بوجوب اللّطف إذا كان غرض التّكليف (لا ـ غرض الخلقة) موقوفاً عليه عند الأكثريّة الساحقة من المكلّفين. مثلاً ـ لو فرضنا أنّ غالب المكلّفين، لا يقومون بتكاليفهم بمجرّد سماعها من الرّسل ـ وان كانوا قادرين عليها ـ إلاّ إذا كانت مقرونة بالوعد والوعيد، والتّرغيب والتّرهيب، وجب على المكلِّف القيام بذلك، صوناً للتّكليف عن اللّغوية، ولو أهملها المكلِّف ترتّب عليه بطلان غرضه من التّكليف، وبالتالى بطلان غرضه من الخلقة. وفى الكتاب والسنّة إشارات إلى هذا النوّع من اللّطف. يقول سبحانه: ـــــــــــــــ ۱ . عرّف اللطف المقرب بأنه هيئة مقربة الى الطاعة ومبعدة عن المعصية، من دون أن يكون له حظّ فى

التمكين وحصول القدرة، ولا يبلغ حدّ الالجاء.

فخرج بالقيد الأوّل (لم يكن له حظ...) اللطف المحصّل، فإنّ له دخالة في تمكين المكلّف من الفعل بحيث لولاه لانتفت القدرة. وخرج بالقيد الثاني (لا يبلغ حدّ الإلجاء) الإكراه والإلزام على الطاعة والاجتناب عن المعصية، فإنّ ذلك ينافي التكليف الذي يتطلب الحرية والاختيار في المكلف (لاحظ: كشف المراد، ص ۲۰۱، ط صيدا). وقال القاضي عبد الجبار: «اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إمّا إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح» (شرح الاصول الخمسة: ص ۵۱۹). ( ۳۷۳ ) (وَبَلَوناهُم بالحَسَناتِ والسّيئاتِ لعلَّهُم يَرجِعون)(سوره الأعراف/۱۶۸)

والمراد من الحسنات والسّيئات، نعماء الدّنيا و ضرّاؤها، و كأنّ الهدف من ابتلائهم بهما هو رجوعهم إلى الحقّ والطّاعة. و يقول سبحانه: (وما أرسَلْنَا في قَرْيَة مِن نَبِيّ إلاّ أخَذْنا أهلَها بالبَأْساءِ و الضَّرّاءِ لَعَلَّهُم يَضّرّعُون)(سوره الأعراف/۹۴) وفي الآية إشارة إلى كلا القسمين من اللّطف، ومفاد الآية أنّ الله تعالى أرسل رسله لإبلاغ تكاليفه إلى العباد و إرشادهم إلى طريق الكمال (اللّطف المحصِّل)، غير أنّ الرّفاه و الرّخاء و التوغّل في النّعم المادّية، ربّما يسبِّب الطّغيان وغفلة الإنسان عن هدف الخلقة وإجابة دعوة الأنبياء، فاقتضت حكمته تعالى أخذهم بالبأساء والضرّاء، لعلّهم يَضّرّعون ويبتهلون إلى الله تعالى. ولأجل ذلك نشهد أنّ الأنبياء لم يكتفوا باقامة الحجّة والبرهان، والإتيان بالمعاجز، بل كانوا ـ مضافاً إلى ذلك ـ مبشِّرين و منذرين، وكان التّرغيب والتّرهيب من شؤون رسالتهم، قال تعالى: (رُسُلًا مُبَشِّرين و مُنذِرينَ)(سورة النساء/۱۶۵) و الإنذار والتّبشير دخيلان في رغبة النّاس بالطّاعة و ابتعادهم عن المعصية. وفي كلام الإمام عليّ ـ عليه السلام ـ إشارة إلى هذا: قال ـ عليه السلام ـ «أيّها الناس، إنّ الله تبارك و تعالى لمّا خلق خلقَه أراد أن يكونوا على آداب رفيعة و أخلاق شريفة، فعلم أنّهم لم يكونوا كذلك إلاّ بأن يعرّفهم ما لهم و ما عليهم، والتّعريف لا يكون إلاّ بالأمر والنّهي(۱)، والأمر والنّهي لا يجتمعان إلاّ بالوعد والوعيد، والوعد لا يكون إلاّ بالتّرغيب، والوعيد لا يكون إلاّ بالتّرهيب، والتّرغيب لايكون إلاّ بما تشتهيه أنفسهم و تلذّه أعينهم، والتّرهيب لا يكون إلاّ بضدّ ذلك ... الخ»(۲). وقوله ـ عليه السلام ـ «والأمر والنّهي لا يجتمعان إلاّ بالوعد والوعيد» إشارة إلى أنّ ـــــــــــــــــ ۱ . هذا إشارة إلى اللطف المحصل. ۲ . بحار الأنوار، ج ۵، كتاب العدل والمعاد، الباب الخامس عشر، الحديث ۱۳، ص ۳۱۶.

( ۳۷۴ )

امتثال الأمر و النّهي و نفوذهما في نفوس النّاس، يتوقّف على الثّواب والعقاب، فلولاهما لما كان هناك حركة إيجابيّة نحو التّكليف إلاّ من العارفين الّذين يعبدون الله تعالى، لا رغبة ولا رهبة، بل لكونه مستحقّاً للعبادة. فتحصّل من ذلك أنّ ما هو دخيل في تحقّق الرّغبة بالطّاعة، والابتعاد عن المعصية في نفوس الأكثريّة الساحقة من البشر، يجب على الله سبحانه القيام به صوناً للتّكليف عن اللّغو، وبالتالي صوناً للخلقة عن العبث. نعم، إذا كانت هذه المبادئ كافية في تحريك الأكثريّة نحو الطّاعة، ولكنّ القليل منهم لا يمتثلون إلاّ في ظروف خاصّة كاليسار في الرزق، أو كثرة الرفاه، فهل هو واجب على الله سبحانه؟ الظّاهر لا، إلاّ من باب الجود والتّفضّل. وبذلك يعلم أنّ اللّطف المقرّب إذا كان مؤثّراً في رغبة الأكثريّة بالطّاعة و ترك المعصية يجب من باب الحكمة، وأمّا إذا كان مؤثّراً في آحادهم المعدودين، فالقيام به من باب الفضل والكرم. وبذلك تقف على مدى صحّة ما استدلّ به بعضهم على اللّطف في المقام، أو سقمه. استدلّ القاضي عبد الجبّار على وجوب اللّطف بقوله: «إنّه تعالى كلّف المكلّف، وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثّواب، وعلم أنّ في مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب، واجتنب القبيح، فلا بدّ من أن يفعل به ذلك الفعل و إلاّ عاد بالنّقض على غرضه، وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذ أراد من بعض أصدقائه أن يجيبه إلى طعام قد اتّخذه، وعلم من حاله أنّه لا يجيبه، إلاّ إذا بعث إليه بعض أعزّته من ولد أو غيره، فإنّه يجب عليه أن يبعث، حتّى إذا لم يفعل عاد بالنّقض على غرضه و كذلك هيهنا»(۱). قال الشّهرستاني: «اللّطف عبارة عن كلّ ما يوصل الإنسان إلى الطّاعة و يبعّده عن المعصية، ولمّا كان الله عادلاً في حكمه، رؤوفاً بخلقه، ناظراً لعباده، لا يرضى لعباده ـــــــــــــــــ ۱ . شرح الاصول الخمسة: ص ۵۲۱.

( ٣٧٥ )

الكفر، ولا يريد ظلماً للعالمين، فهو لم يدّخر عنهم شيئاً ممّا يعلم أنّه إذا فعل بهم، أتوا بالطّاعة والصّلاح»(١). وقال العلاّمة الحلي: «إنّ المكلِّف ـ بالكسر ـ إذا علم أن المكلّف ـ بالفتح ـ لايطيع إلاّ باللّطف، فلو كلّفه من دونه، كان ناقضاً لغرضه، كمن دعا غيره إلى طعام، وهو يعلم أنّه لا ـ يجيبه إلاّ ـ أن يستعمل معه نوعاً من التّأدّب، فإن لم يفعل الداعي ذلك النّوع من التأدّب كان ناقضاً لغرضه، فوجوب اللّطف يستلزم تحصيل الغرض»(٢). وقال الفاضل المقداد: «إنّا بيّنّا أنّه تعالى مريد للطّاعة و كاره للمعصية، فإذا علم أنّ المكلّف لا يختار الطّاعة، أو لا يترك المعصية، أو لا يكون أقرب إلى ذلك إلاّ عند فعل يفعله به، وذلك الفعل ليس فيه مشقّة ولا غضاضة، فإنّه يجب في حكمته أن يفعله، إذ لو لم يفعله لكشف ذلك، إمّا عن عدم إرادته لذلك الفعل، وهو باطل لما تقدّم، أو عن نقض غرضه إذا كان مريداً له، لكن ثبت كونه مريداً له فيكون ناقضاً لغرضه. ويجرى ذلك في الشّاهد مجرى من أراد حضور شخص إلى وليمة، وعرف أو غلب على ظنّه أنّ ذلك الشّخص لا يحضر إلاّ مع فعل يفعله، من إرسال رسول، أو نوع، أدب، أو بشاشة، أو غير ذلك من الأفعال، ولا غضاضة عليه في فعل ذلك، فمتى لم يفعل عُدّ ناقضاً لغرضه، ونقض الغرض باطل، لأنّه نقص، والنّقص عليه تعالى محال، ولأنّ العقلاء يعدّونه سَفَهاً وهو ينافي الحكمة»(٣). وهذه البيانات تدلّ على أنّ اللّطف واجب من باب الحكمة. هذا كلام القائلين بوجوب اللّطف، وهو على إطلاقه غير تامّ، بل الحقّ هو التّفصيل بين ما يكون مؤثّراً في تحقّق التّكليف بشكل عامّ بين المكلّفين، فيجب من ـــــــــــــــ ١ . الملل والنحل: ج ١، ص ١٠٧. ٢ . كشف المراد: الفصل الثاني، المسألة الثانية عشرة، ص ٣٢٥، ط قم ١٤٠٧. ٣ . ارشاد الطالبين: ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

( ٣٧٦ )

باب الحكمة، وإلاّ فيرجع إلى جوده و تفضّله من دون إيجاب عليه. واستدلّ القائل بعدم وجوبه بقوله: «لو وجب اللّطف على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاص، لأنّه ما من مكلّف إلاّ وفي مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب و اجتنب القبيح، فلمّا وجدنا في المكلّفين من أطاع وفيهم من عصى، تبيّن أنّ الألطاف غير واجبة على الله تعالى»(١). يلاحظ عليه: أنّ هذا المستدلّ لم يقف على حقيقة اللّطف، ولذلك استدلّ بوجود العصاة على عدم وجوبه، فهو تصوّر أنّ اللّطف عبارة عمّا لا يتخلّف معه المكلّف عن الإتيان بالطّاعة وترك المعصية، فنتيجته كون وجود العصيان دليلاً على عدم وجوبه، وعدم وجوده دليلاً على وجوبه، مع أنّك قد عرفت في أدلّة القائلين به بأنّه ما يكون مقرّباً إلى الطّاعة و مبعّداً عن المعصية من دون أن يبلغ حدّ الإلجاء. يقول القاضي عبد الجبّار: «إنّ العباد على قسمين، فإنّ فيهم من يعلم الله تعالى من حاله أنّه إن فعل به بعض الأفعال كان عند ذلك يختار الواجب و يتجنّب القبيح، أو يكون أقرب إلى ذلك، وفيهم من هو خلافه حتّى إن فعل به كلّ ما فعل لم يختر عنده واجباً ولا اجتنب قبيحاً»(٢). ويؤيّده ما ورد في الذِّكر الحكيم من أنّ هناك أُناساً لا يؤمنون أبداً ولو جاءهم نبيّهم بكلِّ أنواع الآيات والمعاجز. قال سبحانه: (وما تُغني الآياتُ و النُذُرُ عَن قول لا يُؤْمنون)(٣). وقال سبحانه: (ولَئِن أَتَيْتَ الّذين أُوتُوا الكِتابَ بكلِّ آيةٍ ما تَبِعوا قِبلَتَك)(۴). وفي الختام نقول: إنّ اللُّطف سواء أكان المراد منه اللّطف المحصِّل أم اللّطف المقرِّب، من شؤون الحكمة، فمن وصفه سبحانه بالحكمة والتنزّه عن اللّغو والعبث، لامناص له عن الاعتقاد بهذه القاعدة، غير أنّ القول بوجوب اللّطف في المحصِّل ـــــــــــــــ ١ . شرح الأُصول الخمسة: ص ٥٢٣. ٢ . شرح الأُصول الخمسة: ص ٥٢٠. ٣ . سورة يونس: الآية ١٠١. ۴ . سورة البقرة: الآية ١٤٥.

( ٣٧٧ )

أوضح من القول به في المقرِّب. ولكن يظهر من الشّيخ المفيد أنّ وجوب اللّطف من باب الجود والكرم، قال: «إنّ ماأوجبه أصحاب اللّطف من اللّطف، إنّما وجب من جهة الجود والكرم، لا ـ من حيث ظنّوا أنّ العدل أوجبه، وأنّه لو لم يفعل لكان ظالماً»(١). يلاحظ عليه: أنّ إيجابه من باب الجود والكرم يختّص باللّطف الراجع إلى آحاد المكلّفين، لا ما يرجع إلى تجسيد غرض الخلقة، أو غرض التّكليف، عند الأكثريّة الساحقة من المكلّفين، كما عرفت. ثمّ إنّ المراد من وجوب اللّطف على الله سبحانه ليس ما يتبادر إلى أذهان

السطحیّین من الناس، من حاکمیّة العباد علی الله، مع أنّ له الحکم والفصل، بل المراد استکشاف الوجوب من أوصافه تعالی، فإنّ أفعاله مظاهر لأوصافه تعالی، کما أنّ أوصافه مظاهر لذاته تبارک وتعالی. فإذا علمنا-بدلیل عقلیّ قاطع-أنّه تعالی حکیم، استتبع ذلک واستلزم العلم بأنّه لطیف بعباده، حیثما یَبطل غرض الخلقة أو غرض التّکلیف لولا اللّطف.

## المسألة السابعة: فی حدوث کلامه تعالی

المسألة السابعة: فی حدوث کلامه تعالی

من المسائل الّتی أثارت ضجّة کبری بین العلماء وانتهت إلی محنة تعرف فی التأریخ بمحنة الإمام أحمد بن حنبل، هی البحث عن حدوث القرآن و قدمه، وعن کونه مخلوقاً أو لا. فالمعتزلة علی حدوث القرآن و نفی قدمه تنزیهاً له سبحانه عن المثل القدیم و غیر المخلوق، وأصحاب الحدیث و الحنابلة و بعدهم الأشاعرة علی ضدّهم و أنّه قدیم أو لیس بمخلوق فراراً عن سمة الحدوث الطارئ علی صفاته مثل التکلّم. ولمّا وصلت المعتزلة فی عصر المأمون و بعده فی عصر الواثق إلی قمّة القدرة و ــــــــــــــــ ۱ . أوائل المقالات: ص ۲۵ ـ ۲۶.

( ۳۷۸ )

کانت الخلافة العبّاسیة تؤازرهم و تؤیّدهم، خرجوا عن منهجهم السّابق ـ منهج الحرّیّة فی الرأی والتفکّر ـ وسلکوا فی هذه المسألة مسلک الضّغط. فطفقوا یحملون النّاس علی عقیدتهم (خلق القرآن) بالقوّة والاکراه، فمن خالفهم ولم یقرّ به یحکم علیه بالحبس تارة والضّرب أُخری. وأوجد ذلک فی حیاتهم العلمیّة نقطة سوداء، وسیوافیک تفصیل حمل الناس علی اعتناق عقیدتهم فی هذا المجال فی فصل خاصّ. هذا من جانب و من جانب آخر، لمّا أخذ أحمد بن حنبل فی هذا المجال موقف الصّمود والثّبات فی عقیدته صار بطلًا فی حیاته، و بعدها یضرب به المثل فی الصّمود علی العقیدة، و قد استبطلته المعتزلة و صار إماماً فی عقائد أهل السنّة بصموده فی طریق عقیدته. و لإیضاح الحقّ نرسم أُموراً: ۱- مسلک أهل الحدیث

إنّ مسلک أهل الحدیث فی اتّخاذ العقیدة فی مسائل الدّین هو اقتفاء کتاب الله وسنّة رسوله. فما جاء فیها یؤخذ به و ما لم یجئ فیها یسکت عنه ولا ـ یبحث فیه، ولأجل ذلک کان أهل الحدیث یحرّمون علم الکلام، ویمنعون البحث عن کلِّ ما لیس وارداً فی الکتاب والسنّة. وعلی ضوء هذا کان اللازم علی أهل الحدیث السّکوت وعدم النّبس ببنت شفة فی هذه المسألة، لأنّ البحث فیها حرام علی أُصولهم، سواء أکان الموقف هو قدم القرآن أم حدوثه، لأنّه لم یرد فیه نصّ عن رسول الله، ولا عن أصحابه، ومع الأسف کان موقفهم ـوفی مقدّمهم أحمد بن حنبل ـ موقف الایجاب وتکفیر المخالف. یقول الإمام أحمد بن حنبل فی کتاب «السنّة»: «والقرآن کلام الله لیس بمخلوق، فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فهو جهمیّ کافر، ومن زعم أنّ القرآن کلام الله عزّوجلّ ووقف ولم یقل مخلوق ولا غیر مخلوق فهو أخبث من الأوّل، ومن زعم أنّ ألفاظنا بالقرآن و تلاوتنا له مخلوقة والقرآن کلام اللّه، فهو جهمیّ، ومن لم یکفِّر هؤلاء القوم کلّهم فهو ( ۳۷۹ )

مثلهم»(۱). إنّ السّلفیین و حتّی أتباعهم فی هذه الأیّام یتحرّجون من القول بأنّ الله لیس بجسم، قائلین بأنّه لم یرد نصّ فیه فی الشّریعة، ولکن یتشدّدون بقدم القرآن وعدم حدوثه، بلا ـ اکتراث سالفهم و لا ـحقهم حتّی جعلوه أصلًا یدور علیه إسلام المرء وکفره. ۲- النّصاری و قدم الکلمة

إنّ القول بقدم القرآن تسرّب إلی أوساط المسلمین من المسیحیّین، حیث کانوا یقولون بقدم الکلمة. وقد صرّح بذلک الخلیفة العبّاسی فی کتابه الّذی بعثه من الرقّة إلی رئیس شرطة بغداد إسحاق بن إبراهیم یقول : «وضاهوا به قول النّصاری فی ادّعائهم فی عیسی بن مریم أنّه لیس بمخلوق إذ کان کلمة الله»(۲). قال أبو العبّاس البغوی: «دخلنا علی «فثیون» النّصرانی وکان فی دار الروم بالجانب الغربی، فجری الحدیث إلی أن سألته عن ابن کلاب (الّذی کان یقول بأنّ کلام الله هو الله) فقال: «رحم الله عبدالله کان

يجىء فيجلس إلى تلك الزّاوية و أشار إلى ناحية من البيعة وعنى أخذ هذا القول (كلام الله هو الله) ولو عاش لنصّرنا المسلمين قال البغوى: وسأله محمّد بن إسحاق الطّالقانى، فقال: ما تقول فى المسيح؟ قال: ما يقوله أهل السنّة من المسلمين فى القرآن»(۳). قال أبو زهرة: «إنّ النّصارى الّذين كانوا فى حاشية البيت الأموى وعلى رأسهم يوحنّا الدمشقى و غيرهم، كانوا يبثّون الشّكوك بين المسلمين. فقد جاء فى القرآن أنّ عيس بن مريم كلمة الله ألقاها إلى مريم. فكان يبثّ بين المسلمين أنّ كلمة الله قديمة فيسألهم: أ كلمته قديمة أم لا ـ؟ فان قالوا:لا، فقد قالوا: إنّ كلامه مخلوق. وإن قالوا: ــــــــــــــ ۱ . كتاب السنّة: ص ۴۹. ۲ . تاريخ الطبرى: ج ۷، ص ۱۹۸، حوادث سنة ۲۱۸. ۳ . فهرست ابن النديم: الفن الثالث من المقالة الخامسة ص ۲۳۰.

( ۳۸۰ )

قديمة، ادّعى أنّ عيسى قديم»(۱). وبعد ذلك لا يعبأ بما قاله مؤلّف كتاب «المعتزلة» من أنّ القول بخلق القرآن جاء من اليهود، وأنّ أوّل من نشرها منهم لبيد بن الأعصم عدوّ النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم اللّدود الّذى كان يقول بخلق القرآن، ثمّ أخذ ابن اُخته طالوت هذه المقالة عنه، وصنّف فى خلق القرآن(۲). هذا، وإنّ المشهور بين اليهود هو قدم التّوراة(۳). وعلى كلٍّ تقدير، فالمسألة مستوردة وليست نابتة من صميم الدّين و اُصوله. وقد طرحت فى أواخر القرن الثّانى فى عصر المأمون، وامتدّت إلى عصر المتوكّل ومن بعده الّذين يضغطون على المعتزلة وينكّلون بهم. إنّ تأريخ البحث يعرب عن أمرين: أ-إنّ المسألة طرحت فى جوّ غير هادئ و مشحون بالعداء، ولم يكن البحث لكشف الحقيقة وابتداعها، بل كلٌّ يصرّ على إثبات مدّعاه. ب- لم يكن موضوع البحث منقّحاً حتّى يتوارد عليه النّفى والاثبات، وأنّهم لماذا يفرّون من القول بحدوث القرآن ولماذا يكفّرون القائل به. أهم يريدون من قدم القرآن، قدم الآيات الّتى يتلوها القارئ، أو النّبى الأكرم، أو أمين الوحى. أم يريدون قدم معانيه والمفاهيم الواردة فيه. أو يريدون قدم علمه، سبحانه إلى غير ذلك من الاحتمالات الّتى لم يركّز البحث على واحد منها. يقول القاضى: «ذهبت الحشويّة من الحنابلة إلى أنّ هذا القرآن المتلوّ فى المحاريب والمكتوب فى المصاحف، غير مخلوق ولا محدث، بل قديم مع الله تعالى». وقال ابن قتيبة: «اتّفقوا على أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق و إنّما اختلفوا فى ــــــــــــــ ۱ . تاريخ المذاهب الاسلاميّة: ج ۲، ص ۳۹۴. ۲ . المعتزلة: ص ۲۲، زهدى حسن جار الله. ۳ . اليهودية: ص ۲۲۲، تأليف أحمد شلبى، كما فى بحوث مع أهل السنة والسلفية ص ۱۵۳.

( ۳۸۱ )

اللّفظ بالقرآن لغموض وقع فى ذلك وكلّهم يجمعون على أنّ القرآن بكلّ حال ـ مقروءاً و مكتوباً ومسموعاً و محفوظاً ـ غير مخلوق»(۱). وذهبت الكلابيّة(۲) إلى أنّ كلام الله تعالى هو معنى أزلىّ قائم بذاته مع أنّه شىء واحد. وأمّا مذهبنا فى ذلك فهو أنّ القرآن كلام الله تعالى و وحيه وهو مخلوق محدث أنزله الله على نبيّه ليكون علماً و دالاً ـ على نبوّته، و جعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه فى الحلال و الحرام واستوجب منّا بذلك الحمد و الشّكر والتّحميد والتّقديس، واذن هو الّذى نسمعه اليوم ونتلوه و إن لم يكن محدثاً من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة، وإن لم يكن مُحدِثاً لها من جهته الآن(۳). ۳- استدلالهم على حدوث القرآن

إذا كان محلّ النزاع هو القرآن المتلوّ كما يظهر من كلام القاضى فحدوثه أمر واضح، فإنّ الكلام هو الحروف المنظومة الّتى تظهر بالأصوات المقطّعة وليس حدوثه شيئاً يحتاج إلى دليل ولو احتاج حدوث مثل هذا إلى دليل إذاً احتاج النّهار إلى دليل. كيف وإنّ ترتيب حروف الكلمات والجمل يستلزم الحدوث، لأنّ تحقّق كلمة بسم الله يتوقّف على حدوث الباء وانعدامها، ثمّ حدوث السين كذلك، ثمّ حدوث الميم وهكذا إلى آخر البسملة. فالحدوث ثمّ الانعدام لا يفارقان مفردات الحروف. وفى ضوء هذا توجد الكلمة فكيف يمكن أن يكون مثل هذا قديماً أزليّاً مع الله تعالى؟. وهذا الاستدلال متين لا ـ مفرّ منه. ــــــــــــــ ۱ . تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة: ص ۱۶ طبع دار الجيل، . ۲ . المؤسس هو عبدالله بن محمد بن كلاب، وله مع عباد بن سليمان مناظرات، وكان يقول: إنّ كلام الله هو الله، وكان عباد يقول: إنّه نصرانى بهذا القول: فلاحظ فهرست ابن النديم الفن الثالث من المقالة الخامسة ص

۲۳۰. ۳ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۵۲۸.

( ۳۸۲ )

ثمّ إنّ القاضى استدلّ على حدوث القرآن بآيات: ۱- (وَ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْر مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَث)(الأنبياء/۲) والذِّكر هو القرآن بدليل قوله: (إنّا نَحْنُ نَزَّلنا الذِّكْرَ و إنَّا لَهُ لَحَافِظُون). فقد وصفه بأنّه محدث، ووصفه بأنّه منزل، والمنزّل لا يكون إلّا محدثاً. وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر، لأنّه قال: (وإنّا له لحافظون) فلو كان قديماً لما احتاج إلى حافظ يحفظه. ۲-(الر كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُه ثُمَّ فُصِّلَتْ)(هود/۱). بيّن كونه مركّباً من هذه الحروف وذلك دلالة حدوثه، ثمّ وصفه بأنّه كتاب، أى مجتمع من كتب، ومنه سمّيت الكتيبة كتيبة، وما كان مجتمعاً لا يجوز أن يكون قديماً. ۳- (اللّهُ نزَّل أحْسَنَ الحديثِ كِتاباً مُتشابِهاً مَثانِيَ)(الزمر/۲۳). وصفه بأنّه «منزّل» أوّلاً، ثمّ قال: «أحسن الحديث». وصفه بالحسن، والحسن من صفات الأفعال. ووصفه بأنّه «حديث» وهو والمحدث واحد. فهذا صريح ما ادّعيناه. وسمّاه «كتاباً»، وذلك يدلّ على حدوثه كما تقدّم. وقال: «متشابهاً» أى يشبه بعضه بعضاً فى الاعجاز والدّلالة على صدق من ظهر عليه. وما هذا حاله لا بدّ من أن يكون محدثاً(۱). ۴- محاولة بعض الحنابلة لإثبات القدم

ولمّا كانت العقيدة بقدم القرآن منافية لتوحيده سبحانه، حاول ابن تيميّة تصحيح عقيدة الحنابلة ـ الّتى صارت متروكة و مندرسة بعد ثورة الإمام الأشعرى على الطّائفتين بالتّفريق بين القدم و عدم المخلوقيّة و قال: «وكما لم يقل أحد من السّلف إنّ كلام الله مخلوق، فلم يقل أحد منهم إنّه قديم، ولم يقل واحداً من القولين أحد من الصّحابة، ولا التّابعين لهم بإحسان، ولا من بعدهم من الأئمّة الأربعة ولا غيرهم. وأوّل من عرف أنّه قال «هو قديم»، عبدالله بن سعيد بن ـــــــــــــــــ ۱ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۵۳۲.

( ۳۸۳ )

كلاب»(۱). ولا يخفى أنّ التّفريق بين عدم الخلقة و القدم، كالتّفريق بين المترادفين مثل «الإنسان» و«البشر» فكما لا يصحّ أن يقال: هذا بشر لا إنسان، فهكذا لا يصحّ أن يقال: «القرآن غير مخلوق و لكن ليس بقديم» لأنّ الشّىء إذا لم يكن مخلوقاً يكون وجوده لذاته، وما كان كذلك لا يكون مسبوقاً بالعدم فيكون قديماً. أضف إلى ذلك أنّ ابن الجوزى صرّح بأنّ الأئمّة المعتمد عليهم قالوا: إنّ القرآن كلام الله قديم(۲). فكما أنّ هذه المحاولة فاشلة، فهكذا محاولته الثّانية الّتى لا يليق بها أن تسطر. وهى القول بقدم حروف المعجم الّتى هى موادّ كلمة الله، حيث قال: «وما تكلّم الله به فهو قائم به، ليس مخلوقاً منفصلاً عنه، فلا تكون الحروف التى هى مبانى أسماء الله سبحانه وكتبه المنزلة مخلوقة، فقول القائل بأنّ الحروف قديمة، أو حروف المعجم قديمة، فإن أراد جنسها فهذا صحيح. وإن أراد الحرف المعيّن فقد أخطأ»(۳). إنّ القول بقدم موادِّ القرآن ـ أعنى حروف المعجم ـ أشبه بالقول بقدم الماهيّات المنفكّة عن الوجود. وهذه الحروف بجنسها، كما أنّ الماهيّات بنوعها، ليست إلّا مفاهيم بحتة معدومة و إنّما تتشخّص بالوجود، وتتحقّق بالكينونة، ولا يكون ذلك إلّا فرداً و هو حادث قطعاً حسب ما اعترف به. هذه المسائل صارت سبباً لسقوط عقيدة الحنابلة فى أعين المفكِّرين والمحقّقين من علماء الإسلام. ولأجل ذلك التجأ الأشعرى لتصحيح العقيدة إلى الكلام النّفسى القائم بذاته سبحانه. وقد عرفت فى تبيين عقيدة الأشعرى أنّ مرجع الكلام النّفسى إلى العلم، وليس شيئاً غيره. ـــــــــــــــــ ۱ . مجموعة الرسائل: ج ۳ ص ۲۰. ۲ . المنتظم فى ترجمة الأشعرى، ج ۶، ص ۳۳۲. ۳ . مجموعة الرسائل: ج ۳، ص ۴۵.

( ۳۸۴ )

ثمّ إنّ هيهنا أدلّة سمعيّة للحنابلة فى إثبات قدم القرآن نأتى بها على وجه الاجمال، وقد طرحها القاضى فى كتبه وقام بتحليلها. ۵- نقد أدلّة القائلين بالقدم

إنّ القاضى يذكر أدلّة القائلين بقدم القرآن و يقول: «وللمخالف فى قدم القرآن شبه، من جملتها: الشبهة الأولى: قولهم: قد ثبت أنّ القرآن مشتمل على أسماء الله تعالى والاسم والمسمّى واحد، فيجب فى القرآن أن يكون قديماً مثل: الله تعالى. قالوا: والّذى يدلّ على أنّ الاسم والمسمّى واحد، هو أنّ أحدنا عند الحلف يقول: تالله و والله. وهكذا يقول: بسم الله. ولا يكون كذلك إلّا و الأمر على ما

قلناه. وكذلك فقد قال لبيد: إلى الحول ثمّ اسم السّلام عليكما * ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر أى السّلام عليكما. وهكذا فإنّ أحدنا إذا قال: طلّقت زينب، كان الطّلاق واقعاً عليها. فلو لم يكن الاسم والمسمّى واحداً لا يكون كذلك». وأجاب عنه القاضى بأنّ الاسم غير المسمّى و إلاّ فمن قال: ناراً، يجب أن يحترق فمه. وعلى هذا قال بعضهم: لو كان من قال ناراً أُحرقت فمه * لما تفوّه باسم النّار مخلوق فكيف يكون الاسم و المسمّى واحداً، مع أنّ الاسم عرض و المسمّى جسم؟. أقول: يجب إلفات نظر القارئ إلى أُمور: ۱- إنّ اتّحاد الاسم مع المسمّى صحيح على وجه و باطل على وجه آخر. فإن أرادوا اتّحاد واقعيّة العالم مع ذاته سبحانه فذلك صحيح، لما قلنا من أنّ ذاته سبحانه ( ۳۸۵ )

بلا ضمّ ضميمة مصداق للعالم، وليست ذاته شيئاً و عالميّته شيئاً آخر، ولأجل ذلك، الاسم هو واقعيّة العالميّة، ولفظ (العالم) إسم للاسم. وإن أرادوا اتّحاد لفظ (العالم) الّذى حدوثه ذاتىّ، و تدرّجه عين تحقّقه، مع المسمّى فذلك من البطلان بمكان. ۲- إنّ المعارف الإلهيّة لا تبتنى على المسائل الفقهيّة، فإنّ لكلّ علم منهجاً خاصّاً لتحليل مسائله. فالمعارف الإلهيّة مسائل حقيقيّة تطرح على بساط البحث، و ينظر إليها من زاوية البرهان العقلى. وأمّا المسائل الفقهيّة فهى مسائل اعتباريّة، اعتبرها الشّارع موضوعاً لأمره ونهيه و طاعته و عصيانه، فلا يصحّ الاستدلال عليها إلاّ من زاوية العلوم الاعتباريّة. فالعالم كلُّ العالم من يحلّل كلّ مسألة بمنهجها الخاصّ، ولا يخلط هذا بذاك. ولكنّ الحنابلة طفقوا يستدلّون على اتّحاد الاسم مع المسمّى بمسألة فقهيّة، وهذا مثل من أنكر كرويّة الأرض بحجّة أنّ كرويّتها لا توافق كون ليلة القدر ليلة واحدة، بل تستلزم أن تكون ليلتين. وقد أوضحنا حال هذه الشّبهة فى أبحاثنا الفقهيّة. ۳- إنّ الحلف فى قول «تالله» و «والله»، واقع على الاسم لا على المسمّى، لوضوح أنّ المقسم به هو لفظ الجلالة لا مصداقه، غاية الأمر اللّفظ طريق و مرآة إلى المسمّى، ومع ذلك فالمحلوف به لفظه واسمه، لا مصداقه و ذاته مباشرة، فأين للإنسان النّاقص شهود ذاته حتّى يحلف بها. فلو تصعّد و تصوّب لا يكون حلفه خارجاً عن الحلف باللّفظ. فإذا كان الحلف هنا على الاسم، يكون الحلف فى قوله «باسم الله» أيضاً على الاسم بحجّة أنّ الاضافة بيانيّة، بمعنى أحلف على الاسم الّذى هو الله. ففى كلا القسمين الحلف واقع على الاسم، دون المسمّى، وليس الحلف فى الأوّل على المسمّى حتّى يستدلّ بصحّة الحلف فى الثّانى المشتمل على لفظ الاسم، على أنّ الاسم هو المسمّى و يستنتج من قدم المسمّى قدم الاسم و منه قدم القرآن لاشتماله على أسمائه. إنّ اتّحاد الاسم مع المسمّى من الأفكار الباطلة الّتى شطب العلم، والفكر ( ۳۸۶ )

الصحيح، عليها طيلة قرون. ومع الأسف إنّ الشّيخ الأشعرى جعله من جملة عقائد أصحاب الحديث و أهل السنّة، وقال فى قائمة عقائد تلك الطّائفة: «إنّ أسماء الله لا يقال إنّها غير الله، كما قالت المعتزلة والخوارج»(۱). يحكى أنّ بعض الحنابلة ناظر أبا الهذيل فى هذه المسألة فأخذ لوحاً و كتب عليه «الله». قال: أفتنكر أن يكون هذا هو الله و تدفع المحسوس؟ فأخذ أبو الهذيل اللّوح من يده و كتب بجنبه: «الله» آخر. فقال للحنبلىّ: أيّهما الله إذن؟-فانقطع المدبر(۲). فلو صحّت هذه الوحدة لوجب تعدّد الآلهة حسب تعدُّد أسمائه و كثرتها فى لغة العرب وسائر اللّغات. الشبهة الثانية: إنّ القوم تعلّقوا بآيات من القرآن فى إثبات قدمه. منها قوله تعالى: (ألا لَهُ الخَلْقُ وَ الأمْرُ) (الاعراف/۵۴) قالوا: إنّه تعالى فصّل بين الخلق والأمر، وفى ذلك دلالة على أنّ الأمر غير مخلوق(۳). والقرآن مشتمل على الأمر فيكون غير مخلوق. وأجاب عنه القاضى بأنّ ذلك من قبيل عطف الخاصّ على العامّ، مثل قوله سبحانه: (فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَ نَخْلٌ وَ رُمّانٌ)(الرحمن/۶۸). ويمكن أن يجاب بالنّقض والحلّ. أمّا نقضاً فبقوله سبحانه: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبّى)(الإسراء/۸۵). فلو كان الأمر غير مخلوق يلزم أن يكون الروح الّذى من الأمر غير مخلوق و قديماً. وأمّا حلاًّ فبوجهين: أ ـ المراد من الخلق هنا هو التّقدير، قال فى اللّسان: «الخلق: التقدير، وخلَق الأديم يخلقه خلقاً: قدّره لما يريد قبل القطع. قال زهير يمدح رجلاً:
ـــــــــــــ ۱ . المقالات: ص ۲۹۰. وفى هذا المصدر تكلّم عن أصحاب الحديث حول اتحاد الاسم مع المسمى، فراجعه. ۲ . شرح الاصول الخمسة: ص ۵۴۴. ۳ . المصدر نفسه

( ۳۸۷ )

ولأنـت تَفـرى مـا خلقـتَ * و بعض القوم يَخلق ثمّ لا يفرى(۱). والمراد من الأمر هو الايجاد، لقوله سبحانه: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذْا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون)(يس/۸۲). وعلى ذلك يعود معنى الآية إلى أنّ التقدير والايجاد فى عالم الكون من السّماوات و الأرض و ما بينهما له سبحانه. ويشـهد عليه ملاحظة نفس الآية: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمواتِ وَ الأرْضَ فِى سِتَّةِ أَيّام ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ، يُغْشِى الَّيْلَ النّهارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً و الشَّمسَ والقَمَرَ و النُّجومَ مُسَخّرات بِأَمْرِهِ، ألا لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبارَكَ اللّهُ رَبُّ العَالَمِين)(الأعراف/۵۴). فخلق العالم من الذّرّة إلى المجرّة، رهن التّقدير و الايجاد، ولا شـريك له سـبحانه فى واحد من هذين الأمرين، و عندئذ لا صلة لكلمة الأمر، بالأوامر الشّرعية الواردة فى القرآن الكريم حتّى يستدلّ من حـديث المقابلة أنّ الأمر غير الخلـق. ب- المراد من الخلـق هو الايجاد، كما هو الشائع، والمراد من الأمر السنن السائدة على العالم، الحاكمة عليه والوسيلة للتدبير. و يشـهد له قوله قبـل ذلك: (مسخّرات بأمره) أى مسخّرات بسننه و قوانينه سبحانه. فيعود معنى الآيـة أيضاً إلى أنّ الخلق و التّدبير بالسنن له سبحانه، لا يشاركه فيهما شـىء. ويظهر ذلك إذا علمنا أنّ «الألف واللام» فى «له الأمر» إشارة إلى الأمر الوارد قبله أى: (مسخّرات بأمره) ومن المعلوم أنّ التّسخير قائم بوضع سنن و قوانين على عالم الخلق. الشبهة الثالثة: إنّ توصيف القرآن بأنّه مخلوق ربّما يوهم وصف القرآن بالكذب والاختلاق، ولهذا يقال: قصيدة مخلوقة و مختلقة، إذا كانت مشتملة على أكاذيب وأباطيل. قال سبحانه: (إن هـذا إلاّ خلق الأوّلين) (الشعراء/۱۳۷). وقال سبحانه: (إن هـذا إلاّ ـ اختلاق) (ص/۷). والإجابة عنه واضحة، فإنّ المراد من كـونه مخلوقاً، كونه مخلوقاً لله سبحانه. ــــــــــــــــ ۱ . لسان العرب: مادة «خلق».

( ۳۸۸ )

ويشـهد له أنّه سبحانه وصفه بـ «أنزله»، و «جعله»، وغيرذلك من الأفعال الدالّة على انتسابه إلى الله سبحانه. واستغلال الملحد لهـذه الكلمة بتفسيرها بالكذب و الاختلاق لا يغيّر الواقع، فالمراد أنّ القرآن المتلوّ على لسان النّبى والصّحابة و التّابعين والمسلمين، شـىء موجود و لا بدّ له من محدث و خالق، و خالقه هو الله سبحانه. قال المفيد ـ رحمه الله ـ: «إنّ كلام الله تعالى محدث، وبذلك جاءت الآثار عن آل محمّد ـ عليهم السلام ـ والمراد أنّ القرآن كلام الله و وحيه و أنّه محدث كما وصفه الله تعالى. وأمنع من إطلاق القول عليه بأنّه مخلوق. وبهـذا جاءت الآثار عن الصّادقين، وعليه كافّة الإماميّة إلاّ من شذّ»(۱). والحاصل إنّ إطلاق لفظة «الخلق» على القرآن، لمّا كان موهماً لكونه كذباً و مختلقاً، منع من إطلاقه فى هـذا المقام، وأجيز إطلاق ما لاـ يوهم مثل هـذا المعنى. كلفظ «محدث». وأنّه كلام الله و كتابه و تنزيله، مما يفيد أنه غير أزلىّ، وليس بقديم. فإذن، يكون من قبيل: عباراتنا شتّى 'و حسنك واحد * وكلّ إلى ذاك الجمال يشير وقد وردت الروايات فى النّهى عن إطلاق الخلق على القرآن ـ لصدّ استغلال الملاحدة ـ فى (توحيد الصّدوق)(۲). هـذا، وقد أشار القاضى عبد الجبّار إلى هـذا الوجه و قال: «فان قيل: أليس قوله تعالى «'و تخلقون إفكاً» أريد به كونه كذباً فما أنكرتم، أليس من أنّ القرآن لا يوصف بذلك من إيهام كونه كذباً... أليس يقولون قصيدة مخلوقة مختلقة يعنى أنّها كذب، و على هـذا الوجه يقول القائل: خلقت حديثاً و اختلقته»(۳). ــــــــــــــــ ۱ . اوائل المقالات: ص ۱۸ ـ ۱۹. ۲ . لاحظ: توحيد الصدوق، باب القرآن، الأحاديث ۲ و ۳ و ۴ و ۵، ص ۲۲۱ ـ ۲۲۲. ۳ . المغنى: أبواب التوحيد والعدل، ج ۷، ص ۲۱۶ ـ ۲۱۷.

( ۳۸۹ )

ولكنّ الإجابة عنه واضحة، لما عرفت من أنّه يمكن التّعبير عنه بوجه لا يستلزم ذلك الوهم ككونه محدثاً، أو إنّه غير قديم. والظّاهر أنّ الوجه فى عدم توصيفه بكونه مخلوقاً هو تصوّر الملازمة بين كونه مخلوقاً وكون علمه سبحانه حادثاً. وهناك وجه آخر لعدم التزامهم بكونه مخلوقاً وهو تصوّر أنّ كلّ مخلوق فان، فيلزم فناء القرآن و موته مع أنّه سبحانه يقول: (إنّا نحن نزّلنا الذّكر و إنّا له لحافظون)(۱). الشّبهة الرابعة: إنّ الله سبحانه خلق العالم بلفظ «كن»، يقول: (إنّما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) (يس/۷۴) و يقولون لو لم يكن هـذا الـ «كن» قديماً، لوجب أن يكون محدثاً. فكان لاـ يحدث إلاّ بـ «كن» آخر. والكلام فى ذلك الـ «كن» كالكلام فيه، فيتسلسل إلى ما لا نهاية له(۲). وأجاب عنه القاضى: ليس المراد من هـذه اللّفظة هو المركّب من الكاف و النّون، إذ لا

شكّ فى حدوثه، فيجب أن يكون المراد هو الارادة(٣). ثمّ قال: «والغرض من هذه الآية و ما جرى مجراها إنّما هو الدّلالة على سرعة استجابة الأشياء له من غير امتناع، نظيرها قوله تعالى: (وقال لها و للأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً)(فصلت/١١). ومنه قول الشاعر: و قالت له العينان سمعاً و طاعة * وحدرتا كالدُّرّ لمّا يثقّب والّذى يدلّ على أنّ المراد هنا ليس لفظة «كن»، أنّه ليس فى المقام مخاطب ذو سمع يسمع الخطاب فيوجد به، وعندئذ تصير الآية تمثيلاً لحقيقة فلسفيّة، وهى أنّ إفاضته سبحانه وجود الشّىء لا تتوقّف على شىء وراء ذاته المتعالية. فمشيئته سبحانه ـــــــــــــــــ ١ . المغنى: ج ٧، ص ١٢١ وهو أيضاً كما ترى. ٢ . شرح الاصول الخمسة: ص ٥٦٠. ٣ . المصدر السابق. ولمّا كان القول بالارادة الحادثة فى ذاته مستلزماً لحدوث الذات، التجأ القاضى وأتباعه إلى أنّ للّه سبحانه إرادة غير قائمة بذاته، وهو كما ترى.

( ٣٩٠ )

مساوقة لوجود الشّىء بلا تخلّف. وأمّا حقيقة إرادته فلبيانها مقام آخر. وفى نفس الآيات إشارات لطيفة إلى هذا المعنى. قال سبحانه: (وما أمرنا إلاّ واحدة كلمح بالبصر) (القمر/٥٠) فيكون الهدف من الآية ونظائرها بيان أنّ إرادته و مشيئته المتعلِّقة بتحقّق الشيء يساوق وجوده و ليست كارادة الإنسان. فإنّ الارادة والمشيئة فيه لا تساوق وجود الشّىء، بل يحتاج إلى مقدّمات و أسباب.

## المسألة الثامنة: ما تتعلّق بالنبوّات و الشّرائع و

المسألة الثامنة: ما تتعلّق بالنبوّات و الشّرائع و معاجز الأنبياء

إنّ القاضى رتّب على القول بالعدل عدّة مسائل زعم أنّها من نتائج القول به، وبما أنّ الاختلاف فيها بين المعتزلة و غيرهم بسيط، نكتفى بإيرادها إجمالاً: ١- بعث الأنبياء: قال: «ووجه اتّصاله بباب العدل هو أنّه سبحانه إذا علم أنّ صلاحنا يتعلّق بالشّرعيات، فلا بدّ من أن يعرِّفناها، لكى لا يكون مُخلاً بما هو واجب عليه، ومن العدل أن لا يخلّ بما هو واجب عليه». ٢- لزوم اقتران النبوّة بالمعجز: قال: «إذا بعث إلينا رسولاً ليعرِّفنا المصالح، فلا بدّ من أن يدّعى النبوّة و يظهر عليه العلم المعجز الدّالّ على صدقه عقيب دعواه النُّبوة». ثمّ فصّل حقيقة المعجز. يلاحظ عليه: إنّ مقتضى العدل بعث الأنبياء بالدّلائل و البيّنات المثبتة لدعواهم النّبوّة، ولا تنحصر البيّنات بالمعجزات، بل المعجز إحدى الطّرق إلى التعرّف على صدق النّبى. وهناك طريقان آخران نشير إلى عنوانيهما: أ-تصديق النّبىّ السابق (الّذى ثبتت نبوّته قطعيّاً) نبوّة النّبىِّ اللاّحق. ( ٣٩١ )

ب- جمع القرائن والشّواهد الّتى تدلّ على صدق دعواه صدقاً قطعيا(١). ٣- صفات النّبى: يقول: «الرّسول لا بدّ أن يكون منزّهاً عن المنفِّرات جملة، كبيرة أو صغيرة، لأنّ الغرض من البعثة ليس إلاّ لطف العباد و مصالحهم. فلا بدّ من أن يكون مقبولاً للمكلّف. ثمّ جوّز صدور الصّغائر عن الأنبياء الّتى لا حظّ لها إلاّ فى تقليل الثّواب دون التنفير...، لأنّ قلّة الثّواب ممّا لا يقدح فى صدق الرُّسل ولا فى القبول منهم»(٢). يلاحظ عليه: أنّ صدور الذّنب من النّبى يوجب زوال الثّقة بصدق قوله، فيقال: لو كان صادقاً فيما يرويه فلماذا يتخلّف عنه. ۴- نسخ الشرائع: فقد ذكر جملة من الأدلّة على جواز النّسخ فى الشّرائع وطرح القول بالبداء و بيّن الفرق بينه و بين النّسخ. ۵- نبوّة نبىّ الإسلام و دلائل نبوّته وأنّ القرآن معجز: ثمّ بسط الكلام فى إعجاز القرآن إلى أن وصل بحثه إلى القول بالتّحريف فى القرآن. ومن أعجب ما أتى به قوله إنّ الإماميّة جوّزوا فى القرآن الزّيادة و النّقصان حتّى قالوا: إنّ سورة الاحزاب كانت بحمل جمل، وإنّه قد زيد فيها، ونقص، وغيّر و حرِّف(٣). أقول: غاب عن القاضى أنّ الإماميّة على بكرة أبيهم لم يصدر منهم هذا الكلام الرّكيك. نعم، روى القرطبى عند تفسيره سورة الأحزاب من عائشة قالت: كانت سورة الأحزاب تعدل على عهد رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم مائتى آية، فلمّا كتب المصحف لم يقدر منها إلاّ على ما هى الآن(۴). تمّ الكلام حول الأصل الثّانى والفروع الّتى تترتّب عليه. ـــــــــــــــــ ١ . قد فصلنا تلك الطرق فى بحوثنا الكلامية لاحظ الالهيات ج٣ ص ٦١ـ١١۴. ٢ . شرح الاصول الخمسة: ص ۵٧۴ ـ ۵٧۵. ٣ . شرح الاصول الخمسة: ص ٦٠١. ۴ . تفسير القرطبى: ج ١۴، ص ١١٣.

## الأصل الثّالث الوعد والوعيد

الأصل الثّالث الوعد والوعيد

هـذا هو الأصـل الثّـالث من الاُصول الّتى بنى عليها الاعتزال، والمراد من الوعـد هو المـدح والثّواب على الطّاعات، و من الوعيـد الـذّمّ والعقـاب على المعاصـى. والمسائـل المبتنيـة على الوعـد والوعيـد فى الكتاب والسـنّة والعقل كثيرة طرحها المتكلّمون و المفسِّرون فى كتبهم الكلاميّة والتفسيريّة. وليست المعتزلة متفرِّدة بالرأى فى هذه المسائل وإنّما تفرّدوا فى بعض الفروع و لأجل ذلك نذكر عناوين المسائـل الكليّـة، ثمّ نركِّز على متفرِّدات المعتزلـة، وإليك البيان: ۱ ـ الكلام فى المستحَقّ بالأفعال (الطّاعـة والعصيان) فهو إمّا المدح والذّم، أو الثّواب والعقاب. ۲ ـ الكلام فى الشـروط الّتى معها تستحقّ هذه الأحكام. ۳ ـ هل الثّواب على وجه التفضّل كما هو المشهور لدى الشّيعة و جماعة من أهل السنّة، أو من باب الاستحقاق، كما هو المشهور لدى معتزلة البصرة؟ ۴ ـ هل استحقاق العقاب عقلىّ و سمعىّ، أو سمعىّ فقط؟ ۵ ـ هل الطّاعات مؤثِّرة فى سقوط العقاب، والمعاصى مؤثِّرة فى سقوط الثّواب، فيعبّر عن الأوّل بالتّكفير، وعن الثانى بالإحباط؟ ۶ ـ تقسيم المعاصى إلى الكبائر والصّغائر. ( ۳۹۳ )

هـذه هى المسائل الّتى اختلفت فيها كلمـة المتكلّمين من غير فرق بين المعتزلىّ وغيره ولا نركّز البحث على هذه المسائل، وإنّما نبحث فى المسائـل الآتيـة الّتى تعـدّ من متفرّدات المعتزلـة. أ ـ هـل يحسن من الله تعالى عقلاً أن يعفو عن العصاة و أن لا يعاقبهم إذا ماتو بلا توبـة، أو إنّه ليس له إسـقاطه؟ ب ـ هل الفاسق (مرتكب الكبائر) مخلّد فى العـذاب أو لا؟ سواء أكان العذاب بالنّار أم بغيرها. ج ـ إذا كـان التّخليـد فى العـذاب أمراً محقّقـا، فمـا معنى الشّـفاعة الّتى تضـافر عليها الكتاب والسـنّة المفسّـرة بخروج الفسّاق من النّار بشـفاعة الرّسول و غيره؟ د ـ هل القائلون بجواز العفو أو عـدم الخلود مرجئة أم راجية؟ هـ ـ هل الطّاعات مؤثِّرة فى سـقوط العقاب، والمعاصـى مؤثرة فى سـقوط الثّواب؟ هـذه هى المسائـل الّتى تفرّدت بهـا المعتزلـة، واشتركت معهم فئـة الخوارج فى تخليـد الفسّاق فى العـذاب، لقولهم بكفر المرتكب للكبيرة، وهـذا الأصـل ـ أى الوعـد والوعيـد ـ رمز إلى هـذه المسائـل الخمس الأخيرة. أ ـ هل يحسن العفو عن العصاة من الله أو لا؟

اختلفت مـدارس الاعتزال فيها، فالبصـريّون و منهم القاضـى عبـدالجبّار على الجواز، والبغـداديّون على المنع، حتّى قالوا: يجب عليه أن يعاقب المسـتحقّ للعقوبـة، ولا يجوز أن يعفو عنه، حتّى صار العقاب عنـدهم أعلى حالاً فى الوجوب من الثّواب. فإنّ الثّواب عنـدهم لا يجب إلّا من حيث الجود. وليس هذا قولهم فى العقاب فإنّه يجب فعله على كلِّ حال. ( ۳۹۴ )

احتـجّ القاضـى على الجواز بـأنّ العقـاب حقّ الله تعالى على العبـد، وليس فى إسـقاطه إسـقاط حقّ ليس من توابعه، وإليه اسـتبقاؤه فله إسـقاطه، كالدّين فـإنّه لمّا كان حقّاً لصاحب الـدّين خالصا، ولم يتضـمّن إسـقاط حقّ ليس من توابعه وكان إليه اسـتبقاؤه، كان له أن يسـقط كما أنّ له أن يسـتوفيه. اسـتدلّ البغـداديّون بوجوه: الأوّل: إنّ العقاب لطف من جهـة الله تعالى واللُّطف يجب أن يكون مفعولاً بالمكلّف على أبلغ الوجوه، ولن يكون كذلك إلّا والعقاب واجب على الله تعالى. فمعلوم أنّ المكلّف متى علم أنّه يفعل به ما يستحقّه من العقوبـة على كـلِّ وجه، كان أقرب إلى أداء الواجبات و اجتناب الكبائر(۱). يلاحـظ عليه: أنّ اللُّطف عبارة عمّا يقرِّب الإنسان من الطّاعـة و يبعِّده عن المعصيـة، وهـذا لاـ يتصوّر إلاّـ فى دار التّكليف لاـ دار الجزاء، ففى الاُـولى العمل والسّـعى، وفى الاُخرى الحساب والاجتناء. وأمّا ما ذكروه أخيراً من أنّه لو علم المكلّف أنّه يفعل به ما يستحقّه من العقوبة على كلِّ وجه كان أقرب إلى أداء الواجبات و اجتناب الكبائر فيلاحظ عليه: أنّه لو تمّ لوجب سـدّ باب التّوبة، لإمكان أن يقال إنّ المكلّف لو علم أنّه لا تقبل توبته، كان أقرب إلى الطّاعـة، وأبعـد من المعصـية. أضف إلى ذلـك إنّ للرجاء آثاراً بنّاءة فى حياة الإنسان، ولليأس آثاراً سـلبيّة فى الادامـة على الموبقات، ولأجـل ذلـك يشـتمل الـذِّكر الحكيم على آيـات التّرغيب كمـا يشـتمل على آيات التّرهيب. وأخيراً نقول: إنّ القول بجواز العفو، غير القـول بحتميّتـه. و الأــثر السّـلبى ـ لـو سـلّمنا ـ يـترتّب على الثـانى دون الأـوّل، والكلاــم فى جـواز العفـو لاـ فى وجـوبه و حتميّتـه.

ــــــــــــــــ ۱ . شرح الاُصول الخمسة: ص ۶۴۶ و ۶۴۷.

( ۳۹۵ )

الثّانى: مانقله عنهم العلاّمة الدوّانى فى (شرح العقائد)، قال: «المعتزلة والخوارج أوجبوا عقاب صاحب الكبيرة إذا مات بلا توبة، و حرّموا عليه العفو. واستدلّوا عليه بأنّ الله أوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب، فلو لم يعاقب لزم الخلف فى وعده والكذب فى خبره، وهما محالان»(۱). واُجيب عنه بأنّ الوعد والوعيد مشروطان بقيود و شروط معلومة من النّصوص، فيجوز التخلّف بسبب انتفاء بعض تلك الشّروط(۲). وربّما اُجيب بوجه آخر وهو أنّ الخلف فى الوعيد جائز على الله تعالى و إن كان لا يجوز أن يخلف الوعد. وروى عن أنس بن مالك أنّ رسول الله صلَّى الله عليه و آله و سلَّم قال: «من وعده الله على عمله ثواباً فهو منجز له، ومن أوعده على عمله عقاباً فهو فى الخيار»(۳). وروى أنّ عمرو بن عبيد (رئيس المعتزلة بعد واصل) جاء إلى أبى عمرو بن العلاء وقال: يا أبا عمرو، يخلف الله ما وعده؟ قال: لا. قال: أفرأيت من أوعده الله على عمل عقاباً، أيخلف الله وعيده فيه؟ فقال أبو عمرو: من العجمة أتيت يا أبا عثمان، إنّ الوعد غير الوعيد. إنّ العرب لا يَعدّ عيباً ولا خلفاً، أن يعد شرّاً ثمّ لم يفعل، بل يرى ذلك كرماً و فضلاً، وإنّما الخلف أن يعد خيراً ثمّ لم يفعل. قال (عمرو بن عبيد) فأوجدنى هذا العرب. قال:نعم، أما سمعت قول الشاعر: وإنّى إذا أوعدته أو وعدته * لمخلف إيعادى و منجز موعدى وذكر الشاعر الآخر: إذا وعد السرّاء أنجز وعده * وإن أوعد الضرّاء فالعفو مانع(۴) ــــــــــــــــ ۱ . شرح العقائد العضدية: ج ۲ ص ۱۹۴ ـ ۱۹۸. المطبوع مع حاشية اسماعيل الكلنبوى عام ۱۳۱۹ فى الاستانة. ۲ . شرح العقائد العضدية: ج ۲ ص ۱۹۴ ـ ۱۹۸. المطبوع مع حاشية اسماعيل الكلنبوى عام ۱۳۱۹ فى الاستانة. ۳ . شرح العقائد العضدية ج ۲ ص ۱۹۴ ـ ۱۹۹ والمتن للقاضى الايجى (المتوفى عام ۷۵۶) والشرح لجلال الدين الدوانى (المتوفى عام ۹۰۸، أو ۹۰۹هـ) طبعا مع حواشى الشيخ اسماعيل الكلنبوى المتوفى (عام ۱۲۰۵هـ) فى استنبول (عام ۱۳۱۷هـ). ۴ . المعتزلة: ص ۱۵۷، والظاهر منه أنّه نقله عن الجوينى فى كتابه «الارشاد الى قواطع الأدلّة إلى صحيح الاعتقاد».

( ۳۹۶ )

يلاحظ على الجواب الأوّل أنّه احتمال محض يثبت به الامكان لا الوقوع، ويرتفع به الاستحالة. ولعلّ الغاية هى اثبات الامكان. وأمّا الجواب الثّانى فظاهره أشبه بالبحث اللّفظى و الأدبى، مع أنّ المسألة عقليّة، ولعلّ المجيب يريد شيئاً آخر أشار إليه شيخنا المفيد فى كتاب «العيون والمحاسن» وهو التّفصيل بين الوعد والوعيد، وأنّ الخلف فى الأوّل قبيح عقلاً والخلف فى الثّانى ليس بقبيح عقلاً. والدّليل على ذلك أنّ كلّ عاقل يستحسن العفو بعد الوعيد فى ظروف خاصّة، ولا يعلّقون بصاحبه ذمّاً. فلو كان العفو من الله تعالى مع الوعيد قبيحاً، يجب أن يكون كذلك عند كلّ عاقل. ولعلّ وجه ذلك أنّ الخلف فى الوعد إسقاط لحقّ الغير و إمساك عن أداء ما عليه من الحقّ، وأمّا الوعيد فإنّ م آل الخلف إلى إسقاط حقّ نفسه، ومثل ذلك يعدّ مستحسناً لا قبيحاً إذا وقع الخلف فى موقعه. الثالث : إنّ فى جواز ذلك إغراء للمكلّف بفعل القبيح اتّكالاً منه على عفو الله، فالعقاب ضرورى، لأنّه زاجر عن ارتكاب القبائح، كما أنّ فى العفو تسوية بين المطيع والعاصى و ذلك ما لا يتّفق مع العدل(۱). يلاحظ عليه: أنّ الاغراء لازم القول بالعفو قطعاً كما عليه المرجئة، لا القول به احتمالاً كما عليه الراجئة، ولو صحّ ما ذكر، لبطل الوعد بالتّوبة والشفاعة، وأمّا حديث التّسوية، فهو يرتفع باثابة المطيع دون العاصى و إنّما يلزم بتسويتهما فى الثواب أيضاً. إلى هنا تمّ الكلام فى المسألة الاُولى و ثبت أنّ العفو عن العصاة من المسلمين جائز. ولأجل ذلك يقول الصّدوق فى تبيين عقائد الإماميّة: اعتقادنا فى الوعد والوعيد هو أنّ من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجزه، ومن وعده على عمل عقاباً فهو بالخيار إن عذّبه فبعدله، وإن عفا عنه فبفضله (وَمَا رَبُّکَ ــــــــــــــــ ۱ . المعتزلة: ص ۱۵۷، والظاهر منه أنّه نقله عن الجوينى فى كتابه «الارشاد الى قواطع الأدلّة إلى صحيح الاعتقاد».

( ۳۹۷ ) بِظَلاّمٍ لِلْعَبِيد) وقال عزّوجلّ: (إنّ اللّهَ لا يَغْفِرُ أنْ يُشْرَکَ بِهِ و يَغْفِرُ مَا دُونَ ذلِکَ لِمَنْ يَشَاءُ)(۱).

هذا هو موجز الكلام فى المسألة الأولى، وإليك البحث فى مسألة التّخليد. ب ـ هل الفاسق مخلد فى العذاب أو لا ؟

هذا هو البحث المهمّ فی هذا الأصل، ویعدّ بیت القصید فی فروعه. لا شکّ أنّ الله تعالی أوعد المجرمین التّخلید فی العذاب، فهل هو مختصّ بالمشرکین والمنافقین أو یعمّ مرتکب الکبائر؟ ذهبت المعتزلة إلی عمومها و صار القول بالتّخلید شارة الاعتزال وسمته، وخالفوا فی ذلک جمهور المسلمین. قال المفید: «اتّفقت الإمامیة علی أنّ الوعید بالخلود فی النّار متوجّه إلی الکفّار خاصّة، دون مرتکبی الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالی و الاقرار بفرائضه من أهل الصّلاة، و وافقهم علی هذا القول کافّة المرجئة سوی محمّد بن شبیب و أصحاب الحدیث قاطبة. وأجمعت المعتزلة علی خلاف ذلک و زعموا أنّ الوعید بالخلود فی النّار عامّ فی الکفّار، وجمیع فسّاق أهل الصّلاة»(۲). ثمّ إنّ المعتزلة استدلّت علی خلود الفاسق فی النّار بالسّمع وهو عدّة آیات، استظهرت من إطلاقها أنّ الخلود یعمّ الکافر و المنافق والفاسق، و إلیک هذه الآیات واحدة بعد الأُخری: الآیة الأولی: قوله سبحانه: (وَ مَنْ یَعْصِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَتَعَدَّ حُدُودَهُ یُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِیهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِینٌ) (النساء/۱۴) (۳). ولا شکّ أنّ الفاسق ممّن عصی الله و رسوله بترک الفرائض و ارتکاب المعاصی. ـــــــــــــ ۱ . أوائل المقالات: ص ۱۴. والآیتان من سورتی فصّلت۴۶ والنساء ۴۸. ۲ . أوائل المقالات: ص ۱۴. ۳ . وأمّا قوله سبحانه: (ومن یعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدین فیها) (الجن ۲۳). فهو راجع الی الکفار، کما هو واضح لمن لاحظ آیات السورة.

( ۳۹۸ )

یلاحظ علیه: أوّلاً : إنّ دلالة الآیة علی خلود الفاسق فی النّار لا یتجاوز حدّ الاطلاق، والمطلق قابل للتّقیید، وقد خرج عن هذه الآیة باتّفاق المسلمین، الفاسق التائب. فلو دلّ دلیل هنا علی أنّ المسلم الفاسق ربّما تشمله عنایة الله و رحمته، ویخرج عن العذاب، لکان المطلق مقیّداً بقید آخر وراء التّائب. فیبقی تحت الآیة، المشرک والمنافق. وثانیاً: إنّ الموضوع فی الآیة لیس مطلق العصیان، بل العصیان المنضمّ إلیه تعدّی حدود الله، ومن المحتمل جدّاً أنّ المراد من التعدّی هو رفض أحکامه سبحانه، وطردها، وعدم قبولها. کیف، وقد وردت الآیة بعد بیان أحکام الفرائض. یقول سبحانه: (یُوصِیکُمُ اللّهُ فِی أَوْلادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَیَیْنِ...)(النساء/۱۱). ویقول سبحانه: (وَلَکُمْ نِصْفُ مَا تَرَکَ أَزْوَاجُکُمْ...)(النساء/۱۲). ویقول سبحانه: (تِلْکَ حُدُودُ اللّهِ وَ مَنْ یُطِعِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ...)(النساء/۱۳). ثمّ یقول سبحانه: (وَمَنْ یَعْصِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَتَعَدَّ حُدُودَهُ...)(النساء/۱۴). وقوله: (ویتعدّ حدوده) وإن لم یکن ظاهراً فی رفض التّشریع، لکنّه یحتمله، بل لیس الحمل علیه بعیداً بشهادة الآیات الأُخری الدالّة علی شمول غفرانه لکلّ ذنب دون الشّرک، أو شمول رحمته للناس علی ظلمهم إلی غیر ذلک من الآیات الواردة فی حقّ الفاسق غیر التائب کما سیوافیک. یقول الطّبرسی ـ رحمه الله ـ: «إنّ قوله: (ویتعدّ حدوده) ظاهر فی تعدّی جمیع حدود الله، وهذه صفة الکفّار. ولأنّ صاحب الصّغیرة بلا خلاف خارج عن عموم الآیة وإن کان فاعلاً للمعصیة، ومتعدّیاً حدّاً من حدود الله. وإذا جاز إخراجه بدلیل، جاز لغیره أن یخرج من عمومها من یشفع له النّبی، أو یتفضّل الله علیه بالعفو، بدلیل آخر. وأیضاً فإنّ التائب لا بدّ من إخراجه من عموم الآیة لقیام الدّلیل علی وجوب قبول ( ۳۹۹ )

التّوبة. وکذلک یجب إخراج من یتفضّل الله بإسقاط عقابه منها لقیام الدّلالة علی جواز وقوع التفضّل بالعفو»(۱). الآیة الثّانیة: قوله سبحانه: (وَ مَنْ یَقْتُلْ مُؤْمِنَاً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِداً فِیهَا وَ غَضِبَ اللّهُ عَلَیْهِ وَلَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِیماً)(النساء/۹۳). قال القاضی: «وجه الاستدلال هو أنّه تعالی بیّن أنّ من قتل مؤمناً عمداً جازاه، وعاقبه، وغضب علیه، ولعنه وأخلده فی جهنّم»(۲). یلاحظ علیه أوّلاً : أنّ دلالة الآیة بالاطلاق، فکما خرج منه القاتل الکافر إذا أسلم، والمسلم القاتل إذا تاب، فلیکن کذلک من مات بلا توبة ولکن اقتضت الحکمة الالهیّة أن یتفضّل علیه بالعفو. فلیس التّخصیص أمراً مشکلاً. وثانیاً: إنّ المحتمل أن یکون المراد القاتل المستحلّ لقتل المؤمن، أو قتله لإیمانه. وهذا غیر بعید لمن لاحظ سیاق الآیات. لاحظ قوله سبحانه: (سَتَجِدُونَ آخَرِینَ یُرِیدُونَ أَنْ یَأْمَنُوکُمْ وَ یَأْمَنُوا قَومَهُمْ کُلَّ مَا رُدُّوا إِلَی الفِتْنَةِ أُرْکِسُوا فِیهَا فَإِنْ لَمْ یَعْتَزِلُوکُمْ وَ یُلْقُوا إِلَیْکُمُ السَّلَمَ وَ یَکُفُّوا أَیْدِیَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَیْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَ أُولئِکُمْ جَعَلْنَا لَکُمْ عَلَیْهِمْ سُلْطَاناً مُبِیناً)(النساء/۹۱). ثمّ ذکر سبحانه بعد هذه الآیة حکم قتل المؤمن خطأً و تعمّداً، وفی ضوء هذا

يمكن أن يستظهر أنّ الآيـة ناظرة إلى القتل العمدىّ الّذى يقوم به القاتل لعداء دينىّ لاغير، فيكون ناظراً إلى غير المسلم. الآية الثّالثة: قوله سبحانه: (بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَ أَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)(البقرة/۸۱). ــــــــــــــ ۱ . مجمع البيان: ج ۲، ص ۲۰، طبعة صيدا. ۲ . شرح الاصول الخمسة: ص ۶۵۹.

( ۴۰۰ )

والاستدلال بهذه الآية إنّما يصحّ مع غضّ النّظر عن سياقها، وأمّا مع النّظر إليه فإنّها واردة فى حقّ اليهود، أضف إليه أنّ قوله سبحانه: (وأحاطت به خطيئته)لايهدف إلاّ إلى الكافر، فإنّ المسلم المؤمن مهما كان عاصياً لا تحيط به خطيئة، ففى قلبهنقاط بيضاء يشعّ عليها إيمانه و اعتقاده بالله سبحانه و أنبيائه و كتبه على أنّ دلالـة الآية بالاطلاق، فلو ثبت ما تقوله جمهرة المسلمين، يخرج الفاسق من الآية بالدّليل. الآية الرابعة:قوله سبحانه:(إِنَّ المُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ* لا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فَيْهِ مُبْلِسُون * وما ظَلَمْنَاهُمْ ولكِنْ كَانُوا هُمُ الظّالمين) (الزخرف/۷۴ ـ ۷۶). إنّ دلالة الآية بالإطلاق فهى قابلة للتّقييد أوّلاً. وسياق الآية فى حقِّ الكفّار ثانياً، بشهادة قوله سبحانه قبل هـذه الآيـة : ( الَّذِينَ آمَنُوا بِ آيَاتِنَا وَ كَانُوا مُسْلِمِين *ادخُلُوا الجَنَّةَ أَنْتُمْ وَ أَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ) (الزخرف/۶۹ـ ۷۰). ثمّ يقول : (إنّ المجرمين فى عذاب جهنّم خالدون)» فـ«المجرمين» فى مقابل «الّذين آمنوا» فلايعمّ المسلم. هذه هى الآيات الّتى استدلّت بها المعتزلة على تخليد الفاسق فى النّار. وقد عرفت أنّ دلالتها بالاطلاق لا بالصِّراحة، وتقييد المطلق أمر سهل، مثل تخصيص العام، مضافاً إلى انصراف أكثرها أو جميعها إلى الكافر والمنافق. وهناك آيات(۱) أظهر ممّا سبق تدلّ على شمول الرّحمة الإلهيّة للفسّاق غير التّائبين، وإليك بيانها: ۱ ـ قوله سبحانه: (وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ المَثُلاتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ للنّاس عَلَى ظُلمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ العِقَابِ)(الرعد/۶). قال الشريف المرتضى: «فى هذه الآية دلالة على جواز المغفرة للمذنبين من أهل القبلة، لأنّه سبحانه دلّنا على أنّه يغفر لهم مع كونهم ظالمين. لأنّ قوله: (على ظلمهم) ــــــــــــــ ۱ . كما تدلّ هذه الآيات على عدم الخلود فى النار، تدلّ على جواز العفو عن الفاسق من بدء الأمر، وأنّه يعفى عنه ولا يعذّب من رأس، فهذا الصنف من الآيات كما تحتجُّ بها فى هذه المسألة، تحتج بها فى المسألة السالفة أيضاً فلاحظ.

( ۴۰۱ )

إشارة إلى الحال الّتى يكونون عليها ظالمين، ويجرى ذلك مجرى قول القائل: أنا أودّ فلاناً على غدره، وأصِلُه على هجره»(۱). وقد قرّر القاضى دلالة الآية و أجاب عنه بأنّ الأخذ بظاهر الآية ممّا لا يجوز بالاتّفاق، لأنّه يقتضى الاغراء على الظّلم، وذلك ممّا لا يجوز على الله تعالى، فلا بدّ من أن يؤوّل، وتأويله هو أنّه يغفر للظّالم على ظلمه إذا تاب(۲). يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من الإشكال، جار فى صورة التّوبة أيضاً، فإنّ الوعد بالمغفرة مع التّوبة يوجب تمادى العاصى فى المعصية برجاء أنّه يتوب. فلو كان القول بعدم خلود المؤمن موجباً للاغراء، فليكن الوعد بالغفران مع التّوبة كذلك. والّذى يدلّ على أنّ الحكم عامّ للتّائب و غيره هو التّعبير بلفظ «الناس» مكان «المؤمنين». فلو كان المراد هو التّائب لكان المناسب أن يقول سبحانه: «وإنّ ربّك لذو مغفرة للمؤمنين على ظلمهم» مكان قوله للناس. وهذا يدلّ على أنّ الحكم عامّ يعمّ التائب و غيره. وفى الختام، إنّ الآية تعد المغفرة للنّاس ولا تذكر حدودها و شرائطها، فلا يصحّ عند العقل الاعتماد على هذا الوعد و ارتكاب الكبائر. فإنّه وعد إجمالىّ غير مبيّن من حيث الشّروط و القيود. ۲ ـ قوله سبحانه: (إِنَّ اللّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُشْرِك بِاللّهِ فَقَدِ افْتَرى إِثْماً عَظِيماً)(النساء/۴۸). وجه الاستدلال بهذه الآية على أنّ رحمته تشمل غير التّائب من الذنوب، أنّه سبحانه نفى غفران الشِّرك دون غيره من الذُّنوب، وبما أنّ الشرك يغفر مع التّوبة فتكون الجملتان ناظرتين إلى غير التائب، فمعنى قوله: «إنّ اللّهَ لا يغفِرُ أن يشركَ» أنّه لا يغفر إذا مات بلا توبة، كما أنّ معنى قوله: «و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء» أنّه يغفر ما دون ــــــــــــــ ۱ . مجمع البيان: ج ۳، ص ۲۷۸. ۲ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۶۸۴.

( ۴۰۲ )

الشِّرك من الـذنوب بغير توبـة لمن يشاء من المذنبين. ولو كانت سائر الذنوب مثل الشِّرك غير مغفورة إلّا بالتّوبة، لما حسن التّفصيل بينهما، مع وضوح الآية فى التّفصيل(۱). وقد أوضح القاضـى دلالة الآية على ما يتبنّاه الجمهور بوجه رائع، ولكنّه تأثّراً بعقيدته الخاصّة فى الفـاسق قال: «إنّ الآيـة مجملـة مفتقرة إلى البيان لأنّه قال: «و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء» ولم يبيّن من الّذى يغفر له. فاحتمل أن يكون المراد به أصحاب الصـغائر، واحتمل أن يكون المراد به أصحاب الكبائر. فسقط احتجاجهم بالآية(۲). أقول: عزب عن القاضى أنّ الآيـة مطلقـة تعمّ كلا القسـمين، فأىّ إجمال فى الآيـة حتّى نتوقّف. والعجب أنّه يتمسّك بإطلاق الطّائفـة الاُولى من الآيات، ولكنّه يتوقّف فى إطلاق هـذا الصِّنف. نعم، دفعاً للاغراء، وقطعاً لعذر الجاهل، قيّد سـبحانه غفرانه بقوله: «لمن يشاء» حتّى يصدّه عن الإرتماء فى أحضـان المعصـية بحجّـة أنّه سـبحانه وعـد له بالمغفرة. ثمّ إنّ القاسم بن محمّـد بن علىّ الزّيـدى العلوىّ المعتزلى تبع القاضـى فى تحديـد مداليل هذه الآيات وقال: آيات الوعيد لا إجمال فيها، وهذه الآيات و نحوها مجملة فيجب حملها على قوله تعالى (وإنى لغفّارٌ لمن تابَ و آمَنَ و عَمِلَ صَالحاً ثُمَّ اهْتَدى)(طه/۸۲) ثمّ ساق بعض الآيات الواردة فى غفران العباد فى مجال التّوبة(۳). ويظهر النّظر فى كلامه ممّـا قـدّمناه فى نقـد كلام القاضـى فلا نعيـد. إلى غير ذلك من الآيات الّتى اسـتدلّ بها جمهور المسـلمين على شـمول مغفرته سبحـانه لعصـاة المسـلمين، وعـدم تعـذيبهم، أو إخراجهـم من العـذاب، بعـد فـترة خاصّـة. هـذا، والبحث أشـبه بـالبحث التّفسيرى منه بالكلامى. ومن أراد الاسـتقصاء فى هـذا المجـال فعليه جمع الآيـات الواردة حول الـذّنوب والغفران، حتّى يتّضـح الحـال فيها، ويتّخذ موضعاً حاسماً بإزاء اختلافاتها الأوّليّة. ـــــــــــــ ۱ . مجمع البيان: ج ۲ ص ۵۷ بتلخيص. ۲ . شرح الاُصول الخمسة: ص ۶۷۸. ۳ . الأساس لعقائد الأكياس: ص ۱۹۸.

( ۴۰۳ ) ج ـ هل الشّفاعة للتائبين من المؤمنين أو للفسّاق منهم؟

إنّ هذه المسألة مبتيّة على المختار فى المسألة السابقة، ولمّا كان المختار عند جمهور المسلمين جواز العفو عن الفاسق، أو عدم تخليده بعد تعذيبه مدّة، قالوا بأنّ الشّـفاعة للفسّاق وأنّ شـفاعة الشّفعاء تجلب عفوه سبحانه إليهم، فيعفو عنهم من بدء الأمر، أو بعد ما يعذّبهم فترة. وأمّا المعتزلة، فلمّا كان المختار عندهم فى المسألة السابقة خلود الفاسق فى العذاب، خصّوا الشّـفاعة بالتّائبين من المؤمنين، وصار أثرها عنـدهم ترفيع المقام لا الانقاذ من العذاب، أو الخروج منه. وهذه هى النّقطة الحسّاسة فى الأبحاث الكلاميّة الّتى لها صـلة بكتاب الله و سـنّته. فالمعتزلـة فى المقـام أوّلوا صـريح القرآن و الروايات وقالوا: إنّ شـفاعة الفسّاق الّـذين ماتوا على الفسوق ولم يتوبوا، يتنزّل منزلة الشّفاعة لمن قتل ولد الغير و ترصّد للآخر حتّى يقتله، فكما أنّ ذلك يقبح فكذلك هيهنا(۱). والخطأ فى تفسير آيات الشّفاعة، و رفض الروايات المتواترة، حدث من الخطأ فى المسألة السّابقة. وهكذا شـيمة الخطأ و خاصّـيته فلا يقف عند حد، قال أمير المؤمنين ـ عليه السـلام ـ : «ألاـ و إنّ الخطايـا خيـل شـمس، حمل عليها أهلها، و خلعت لجمها»(۲). وما ذكره القاضـى غفلة عن شـروط الشّفاعة، المحرّرة فى محلّهـا، فإنّ بعض الـذّنوب الكبيرة ربّما تقطع العلائق الإيمانيّـة بالله سـبحانه، كما تقطع الأواصـر الروحيّـة مع النّبى الأكرم صلّى الله عليه و آله و سـلّم فأمثال هؤلاء العصاة لا تشملهم الشّفاعة، وقد وردت الروايات الإسلاميّة حول شروط الشّفاعة، و فى حرمان طوائف من النـاس منها. والعجب أنّ القاضـى يسـتدلّ على أنّ العقوبـة على طريق الـدّوام، ولا يخرج الفاسق ـــــــــــــ ۱ . شرح الاُصول الخمسة: ص ۶۸۸. ۲ . نهج البلاغة: الخطبة ۶۱.

( ۴۰۴ )

من النّار بشـفاعة النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم بقوله سبحانه: (واتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْس شيئاً) (البقرة/۴۸)، وقوله سبحانه: (ما للظّالمين من حميم ولا شَفِيع يُطَاعُ)(غافر/۱۸)(۱). يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ الاُسلوب الصّحيح لتفسير القرآن الكريم هو تجريد المفسِّر نفسه عن كلِّ رأى سابق أوّلاً، وجمع الآيات المربوطة بموضوع واحد ثانياً. فعند ذلك يقدر على فهم المراد. والقاضى نظر إلى الآيات بمنظار الاعتزال أوّلاً، ولم يجمع الآيات الراجعة إلى الشّفاعة ثانياً، مع أنّ الآيات الراجعة إلى الشّفاعة على سبعة أصناف(۲) فأخذ صنفاً واحـداً و ترك الأصـناف الاُخر. ثانياً: ما ذكره من الآيتين فى نفى الشـفاعة راجعتان الى الكفّار. فالآيـة الاُولى ناظرة إلى نفى الشّـفاعة

الّتی کانت الیهود یتبنّونها کما هو صریح سیاقها، والآیة الثانیة الّتی وردت فی السّورة المکّیة ناظرة إلی الشّفاعة الّتی کان المشرکون یعتقدون بها. قال سبحانه حاکیاً عنهم: (إذ نُسَوِّیکُم بِرَبِّ العالمین* وما أَضَلَّنا إلاّ المُجْرِمُون * فَما لَنا مِن شافِعِین* ولا صَدِیق حَمِیم)(الشعراء/۹۸ ـ ۱۰۱). وقال سبحانه: (وکُنَّا نُکَذِّبُ بِیَوْمِ الدِّین* حَتَّی أَتَینَا الیَقِینُ * فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشّافِعِین)(المدثر/۴۶ ـ ۴۸). ثالثاً: أنّ مسألة الشّفاعة لم تکن فکرة جدیدة ابتکرها الإسلام وانفرد بها، بل کانت فکرة رائجة بین أمم العالم من قبل، و خاصّة الوثنیّین والیهود، والإسلام طرحها مهذّبة من الخرافات، و ممّا نسج حولها من الأوهام، و قرّرها علی اُسلوب یوافق اُصول العدل والعقل، وصحّحها تحت شرائط فی الشّافع والمشفوع له، و هی الّتی تجرّ العصاة إلی الطّهارة من الذّنوب، وکفّ الید عن الآثام والمعاصی، ولا توجد فیهم جرأة وجسارة علی هتک السّتر. و من امعن النظر فی آراء الیهود والوثنیّین فی أمر الشّفاعة أنّ الشّفاعة تقف علی ـــــــــــــ ۱ . الاصول الخمسة: ص ۶۸۹. ۲ . لاحظ فی الوقوف علی هذه الأصناف الجزء الرابع من مفاهیم القرآن ۱۷۷ ـ ۱۹۹.

( ۴۰۵ )

الدّارجة بینهم، خصوصاً الیهود، کانت مبتیّة علی رجائهم لشفاعة أنبیائهم و آبائهم فی حطّ ذنوبهم، وغفران آثامهم. ولأجل هذا الاعتقاد کانوا یقترفون المعاصی، ویرتکبون الذّنوب تعویلاً علی ذلک الرّجاء. وفی هذا الموقف یقول سبحانه ردّاً علی تلک العقیدة الباعثة علی الجرأة: (مَنْ ذَا الَّذِی یَشْفَعُ عِنْدَهُ إلاّ بِإِذْنِهِ)(البقرة/۵۵)، ویقول أیضاً رفضاً لتلک الشّفاعة المحرّرة من کلّ قید: (ولا یَشْفَعُونَ إلاَّ لِمَنِ ارْتَضَی) (الأنبیاء/۲۸). وحاصل الآیتین أنّ أصل الشّفاعة الّتی تدّعیها الیهود و یلوذ بها الوثنیّون حقّ ثابت فی الشّریعة السماویّة، غیر أنّ لها شروطاً أهمّها إذنه سبحانه للشّافع، و رضاه للمشفوع له. وعلی ذلک فکیف یصحّ لنا تخصیص الآیات بقسم خاصّ من الشّفاعة و هی شفاعة الأولیاء لرفع الدّرجة و زیادة الثّواب. وأوضح دلیل علی عمومیّة الشّفاعة ما أصفق علی نقله المحدِّثون من قوله صلَّی الله علیه و آله و سلَّم : «ادّخرت شفاعتی لأهل الکبائر من اُمّتی». والقاضی رمی هذا الحدیث بأنّه خبر واحد لا یصحّ به الاحتجاج فی باب العقائد. وما ذکره یعرب عن قصور باعه فی مجال الحدیث. فقد رواه من أئمّة الحدیث أبو داود فی سننه، والتّرمذی فی صحیحه، وابن حنبل فی مسنده، وابن ماجة فی صحیحه (۱) . ولیس حدیث الشّفاعة الدالّ علی شمولها لأصحاب الکبائر منحصراً به، بل أحادیث الشّفاعة فی هذا المجال متواترة، وقد جمعنا ما رواه السنّة والشیعة فی هذا المجال فی کتابنا «مفاهیم القرآن»(۲). ـــــــــــــ ۱ . راجع سنن ابی داود، ج ۴، ص ۲۳۶. وصحیح الترمذی، ج ۴، ص ۴۵. وصحیح ابن ماجة، ج ۲، ص ۱۴۴. ومسند احمد، ج ۳ ص ۲۱۳. ۲ . لاحظ: ج ۴، فصل الشفاعة فی الأحادیث الاسلامیّة، ص ۲۸۹ ـ ۳۱۱. فتجد فی تلک الصحائف (۱۱۲) حدیثاً عن النبی وعترته. وقد قام العلامة المجلسی بجمع احادیث الشفاعة فی موسوعته بحار الانوار (ج ۸،ص ۲۹ ـ ۶۳) وروی بعضها الآخر فی سائر أجزائه. کما روی علاء الدین المتقی احادیث الشفاعة فی کنز العمال ج ۱۴ص ۶۲۸ـ۶۴۰.

( ۴۰۶ ) د ـ القائلون بجواز العفو أو عدم الخلود، مرجئة أو راجیة؟

قد تعرّفت علی عقیدة المرجئة فی الفصول السّابقة و أنّ شعارهم أنّه لا تضرّ مع الإیمان معصیة، کما لا تنفع مع الشِّرک طاعة. وقد عرّفناک منهجهم و أنّ هؤلاء بهذا الشعار یغرّون الجهّال بالمعصیة واقتراف الذنوب ولا یعتنون بالعمل بحجّة أنّهم مؤمنون فی کلِّ حال، ویعیشون فی جمیع الأحوال بإرجاء العمل و یقولون: إنّ إیمان واحد منّا یعدل إیمان جبرائیل والنّبیّ الأکرم. هذه هی المرجئة. وأمّا جمهرة المسلمین القائلون بجواز العفو وعدم الخلود، فهم راجیة، یعتقدون بالعقاب والثّواب، یدعون ربّهم رغباً و رهباً، ولا یتّکلون فی حیاتهم علی العفو و الرجاء من دون عمل، غیر أنّهم یبثّون بذور الرجاء فی قلوب العباد لما فیه من آثار تربویّة. وقد ذکرنا فی محلِّه أنّ فی القول بالعفو عن العصاة و خروجهم من النّار بالشّفاعة و غیرها، بصیص من الرجاء، و نافذة من الأمل فتحه القرآن فی وجه العصاة حتّی لا ییأسوا من روح الله و رحمته، ولئلاّ یغلبهم الشّعور بالحرمان من عفوه، فیتمادوا فی العصیان. فالمرجئة من قدّموا الإیمان و أخّروا العمل، بخلاف الراجیة، فإنّهم جعلوا الإیمان غیر منفکّ عن العمل و ینادون بأعلی أصواتهم أنّ الإیمان بلا عمل

کشجرة بلا ثمر، لا یغنی ولا یسمن من جوع، ویخافون ربّهم بالغیب، ومع ذلک یرجون رحمته. فلا ینفکّ الخوف عن الرجاء، والرّهبة عن الرغبة. هـ ـ هل الطاعات مؤثِّرة فی سقوط العقاب، والمعاصی مؤثِّرة فی سقوط الثّواب، و هذا ما یعبّر عنه بالإحباط و التکفیر.
الاحباط فی اللّغة بمعنی: الإبطال، یقال: أحبط الله عمل الکافر. أی أبطله(۱). والکفر بمعنی «السّتر» و «التّغطیة»، یقال لمن غطّی درعه بثوب: قد کفر درعه، ـــــــــــــ ۱ . المقاییس: ج ۲، مادة حبط، ص ۱۲۹.

( ۴۰۷ )

والمکفّر: الرّجل المتغطّی بسلاحه، ویقال للزّارع: کافر، لأنّه یغطی الحَبّ بتراب الأرض، قال الله تعالی: (کمثلِ غیث أَعْجَبَ الکُفَّارَ نَبَاتُهُ)(سورة الحدید، الآیة ۲۰). والکفر ضدّ الإیمان، سمّی بذلک لأنّه تغطیة الحقّ(۱). والمراد من الحبط هو: سقوط ثواب العمل الصالح المتقدِّم، بالذّنوب المتأخّرة، کما أنّ المراد من التّکفیر هو سقوط الذّنوب المتقدّمة، بالطّاعة المتأخِّرة. وبعبارة اُخری: إنّ الاحباط فی عرف المتکلّمین: عبارة عن إبطال الحسنة بعدم ترتّب ما یتوقّع منها علیها، ویقابله التّکفیر وهو: إسقاط السیّئة بعدم جریان مقتضاها علیها، فهو فی المعصیة نقیض الاحباط فی الطّاعة و لنقدّم الکلام فی الإحباط أوّلاً. ۱ ـ الاحباط
المعروف عن المعتزلة هو القول بالإحباط، کما أنّ المعروف عن الامامیّة و الأشاعرة هو أنّه لا تحابط بین المعاصی و الطّاعات والثّواب والعقاب(۲). قال القاضی عبد الجبّار: «إنّ المکلّف لا یخلو إمّا أن تخلص طاعاته و معاصیه، أو یکون قد جمع بینهما، فلا یخلو إمّا أن تتساوی طاعاته و معاصیه، أو یزید أحدهما علی الآخر، فإنّه لا بدّ من أن یسقط الأقلّ بالأکثر....وهذا هو القول بالإحباط و التّکفیر علی ما قاله المشایخ، وقد خالفنا فی ذلک المرجئة، وعبّادبن سلیمان الصّیمری»(۳). قال التفتازانی: «لا خلاف فی أنّ من آمن بعد الکفر والمعاصی فهو من أهل الجنّة بمنزلة من لا معصیة له، ومن کفر بعد الإیمان والعمل الصّالح، فهو من أهل النّار بمنزلة من لا حسنة له. وإنّما الکلام فیمن آمن و عمل صالحاً و آخر سیّئاً، واستمرّ علی ـــــــــــــ ۱ . المقاییس: ج ۵، مادة کفر، ص ۹۱. ۲ . أوائل المقالات: ص ۵۷. ۳ . الأصول الخمسة: ص ۶۲۴، وقد ذهب القاضی إلی عدم جواز استحقاق المکلّف الثواب والعقاب إذا کانا مساویین، فانحصر الأمر فی المطیع المحض والعاصی کذلک ومن خلط أحدهما بالآخر علی وجه لا یتساویان، وهذا القسم هو مورد نظریّة الإحباط والتکفیر. فلاحظ.

( ۴۰۸ )

الطّاعات والکبائر، کما یشاهد من النّاس، فعندنا م آله إلی الجنّة ولو بعد النّار، واستحقاقه للثّواب والعقاب، بمقتضی الوعد والوعید من غیر حبوط. والمشهور من مذهب المعتزلة أنّه من أهل الخلود فی النّار إذا مات قبل التّوبة، فأشکل علیهم الأمر فی إیمانه و طاعته و ما یثبت من استحقاقاته، أین طارت؟ وکیف زالت؟ فقالوا بحبوط الطّاعات، ومالوا إلی أنّ السیّئات یذهبن الحسنات»(۱). أقول: اشتهر بین المتکلّمین أنّ المعتزلة یقولون بالإحباط و التّکفیر، وأمّا الأشاعرة والإمامیّة فهم یذهبون إلی خلافهم. غیر أنّ هنا مشکلة وهی أنّ نفیهما علی الاطلاق یخالف ما هو مسلّم عند المسلمین من أنّ الإیمان یُکفِّر الکفر، ویُدخل المؤمن الجنّة خالداً فیها، و أنّ الکفر یُحبط الإیمان و یخلِّد الکافر فی النار. وهذا النّوع من الإحباط و التّکفیر ممّا أصفقت علیه الاُمّة، ومع ذلک کیف یمکن نفیهما فی مذهب الأشاعرة و الإمامیّة؟ ولأجل ذلک، یجب الدقّة فی فهم مرادهما من نفیهما علی الاطلاق، وسوف یتبیّن الحال فی هذین المجالین. هذا، وإنّ القائلین بالإحباط اختلفوا فی کیفیّته، فمنهم من قال بأنّ الإساءة الکثیرة تسقط الحسنات القلیلة، وتمحوها بالکلیّة، من دون أن یکون لها تأثیر فی تقلیل الإساءة، وهو المحکیّ عن أبی علیّ الجبّائی. ومنهم من قال بأنّ الإحسان القلیل یسقط بالإساءة الکثیرة، ولکنّه یؤثّر فی تقلیل الإساءة فینقص الإحسان من الاساءة، فیجزی العبد بالمقدار الباقی بعد التّنقیص، وهو المنسوب إلی أبی هاشم. وهناک قول آخر فی الإحباط وهو عجیب جدّاً، حکاه التّفتازانی فی «شرح المقاصد» وهو أنّ الإساءة المتأخِّرة تحبط جمیع الطّاعات و إن کانت الإساءة أقلّ منها قال: حتّی ذهب الجمهور منهم إلی أنّ الکبیرة الواحدة تحبط ثواب جمیع العبادات. وعلی هذا(۲) ففی الإحباط أقوال ثلاثة: ـــــــــــــ ۱ . شرح المقاصد: ج ۲، ص ۲۳۲. ۲ . شرح المقاصد: ج ۲، ص ۲۳۲.

( ۴۰۹ )

۱ ـ الإساءة الكثيرة تسقط الحسنة القليلة من دون تأثير فى تقليل الإساءة. ۲ ـ الإساءة الكثيرة تسقط الحسنة القليلة، مع تأثير الإحسان فى تقليل الإساءة. ۳ ـ إنّ الإساءة المتأخّرة عن الطّاعات، تبطل جميع الطّاعات من دون ملاحظة القلّة والكثرة. إذا عرفت موضع النّزاع فى كلام القوم، فلننقل أدلّة الطّرفين: أدلّة نفاة الإحباط

استدلّ النافون بوجهين: عقليّ و نقليّ. أمّا الوجه العقليّ: فهو أنّ القول بالإحباط يستلزم الظّلم، لأنّ من أساء و أطاع و كانت إساءته أكثر، يكون بمنزلة من لم يُحسن. وإن كان إحسانه أكثر، يكون بمنزلة من لم يسيء. وإن تساويا يكون مساوياً لمن يصدر عنه أحدهما، وهو نفس الظّلم(۱). يلاحظ عليه: أنّ الإحباط إنّما يعدّ ظلماً، و يشمُلُه هذا الدّليل، إذا كان الأكثر من الإساءة مؤثِّراً فى سقوط الأقلّ من الطّاعة بالكلّية، من دون أن تؤثّر الطّاعة القليلة فى تقليل الإساءة الكثيرة، كما عليه أبو عليّ الجبّائى. وأمّا على القول بالموازنة، كما هو المحكيّ عن ابنه أبى هاشم، فلا يلزم الظّلم، وصورته أن يأتى المكلّف بطاعة استحقّ عليها عشرة أجزاء من الثّواب، وبمعصية استحقّ عليها عشرين جزءً من العقاب، فلو قلنا بأنّه يَحسُن من الله سبحانه أن يفعل به عشرين جزءً من العقاب، ولا يكون لما استحقّه من الطّاعة أىّ تأثير للزم منه الظّلم. وأَمّا إذا قلنا بأنّه يقبح من الله تعالى ذلك، ولا يحسن منه أن يفعل به من العقاب إلّا عشرة أجزاء، وأَمّا العشرة الاُخرى فإنّها تسقط بالثّواب الّذى استحقّه على ما أتى به من الطّاعة، فلا يلزم ذلك. يقول القاضى عبدالجبّار بعد نقل مذهب أبى هاشم: «وَ لَعَمرى إنّه القول اللاّئق بالله تعالى. دون ما يقوله أبو عليّ و الّذى يدلّ على صحّته هو أنّ المكلّف أتى

ــــــــــــــــــ ۱ . كشف المراد: ص ۲۶۰.

( ۴۱۰ )

بالطاعات على الحدّ الذى أُمر به، وعلى الحدّ الّذى لو أتى به منفرداً عن المعصية لكان يستحقّ عليها الثّواب، فيجب أن يستحقّ عليها الثّواب وإن دَنّسها بالمعصية، إلّا أنّه لا يمكن والحالة هذه أن يوفّر عليه، على الحدّ الّذى يستحقّه، لاستحالته، فلا مانع من أن يزول من العقاب بمقداره، لأنّ دفع الضّرر كالنّفع فى أنّه مما يعدّ من المنافع. ثمّ قال: فأَمّا على مذهب أبى عليّ فيلزم أن لا يكون قد رأى صاحب الكبيرة شيئاً ممّا أتى به من الطّاعات. وقد نصّ الله تعالى على خلافه»(۱). والأولى أن يستدلّ على بطلان الإحباط بأَنّه يستلزم خُلف الوعد إذا كان الوعد منجّزاً، كما هو فى محلّ النّزاع، وأمّا إذا كان مشروطاً بعدم لحوق العصيان به، فهو خارج عن محلِّ البحث هذا، من غير فرق بين قول الوالد والولد. وأمّا الوجه النّقلى، فقوله سبحانه: (فَمَن يَعْمَل مِثْقالَ ذَرَّة خَيْراً يَرَهُ)(سورة الزلزلة: الآية ۷). يلاحظ عليه: أنّ الاستدلال بالآية إنّما يتمّ على القولين الأوّل والثّالث، حيث لا يكون للإحسان القليل دور، وأمّا على القول الثّانى، فالآية قابلة للانطباق عليه، لأنّه إذا كان للإحسان القليل، تأثير فى تقليل الإساءة الكثيرة، فهو نحو رؤية له، لأنّ دفع المضرّة كالنّفع فى أنّه مما يُعَدّ منفعة. وهذا كما إذا ربح إنسان فى تجارة قليلاً، وخسر فى تجارة أُخرى أكثر فأَدّى بعض ديونه من الرّبح القليل. نعم الظّاهر من الآية رؤية جزاء الخير،وهو بالقول بعدم الإحباط اَلصق و اَطبق. سؤال و إجابة

السؤال: لو كان القول بالاحباط مستلزماً للظّلم، أو كان مستلزماً لخلف الوعد، فما هو المخلص فيما يدلّ على حبط العمل، فى غير مورد من الآيات الّتى ورد فيها أنّ ــــــــــــــــــ ۱ . شرح الأصول الخمسة: ص ۶۲۹.

( ۴۱۱ )

الكفر والارتداد والشرك و الإساءة إلى النّبى و غير ذلك ممّا يحبط الحسنات(۱). ما هو الجواب عن هذه الآيات؟ وما هو تفسيرها؟ الجواب: إنّ القائلين ببطلان الإحباط يفسِّرون الآيات بأنّ الاستحقاق فى مواردها كان مشروطاً بعدم لحوق العصيان بالطّاعات، فإذا عصى الإنسان ولم يحقّق الشرط، انكشف عدم الاستحقاق. ويمكن أن يقال بأنّ الإستحقاق فى بدء صدور الطّاعات لم يكن مشروطاً بعدم لحوق العصيان، بل كان استقرار الإستحقاق فى مستقبل الأيّام، هو المشروط بعدم لحوق المعصية، فإن فُقِد الشرط فُقِد استقرار الاستحقاق و استمراره. يقول الشيخ الطّوسى فى تفسير قوله سبحانه: (وَ مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كافِرٌ، فَأُولئِكَ حَبِطَتْ

أعمـالُهُمْ فى الـدّنيا والآخرةِ و أولئِكَ أصْحَابُ النّارِ هُمْ فِيْهَا خالِدُونَ)(۲)«معنـاه أنّهـا صارت بمنزلـة ما لم يكن، لإيقاعهم إيّاها على خلاف الوجه المأمور به، وليس المراد أنّهم استحقّوا عليها الثّواب ثمّ انحبطت، لأنّ الإحباطَ ـ عندنا باطلُ على هذا ال(۳)وجه». ويقول الطّبرسى فى تفسير قوله سبحانه: (وَمَنْ يَكْفُر بالإيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُو فى الآخِرةِ مِنَ الخاسِرينَ)(المائدة: الآية ۵). «وفى قوله: (فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ)هنا دلالـة على أنّ حبوط الأعمال لا يترتّب على ثبوت الثّواب. فإنّ الكافر لا يكون له عمل قد ثبت عليه ثواب، وإنّما يكون له عمل فى الظّاهر لو لا كفره لكان يستحقّ الثّواب عليه، فعبّر سبحانه عن هذا العمل بأنّه حبط، فهو حقيقة معناه»(۴). ويقول فى تفسير قوله سبحانه: (وَ يَقولُ الّذين آمنوا أهؤلاءِ الّذينَ أقسموا باللّهِ ـــــــــــــــــ ۱ . سنذكرها فى آخر البحث. ۲ . سورة البقرة: الآية ۲۱۷. ۳ . التبيان: ج ۲، ص ۲۰۸، ولاحظ: مجمع البيان، ج ۱، ص ۳۱۳. ۴ . مجمع البيان: ج ۲، ص ۱۶۳.

( ۴۱۲ ) جَهْدَ أَيْمانِهِم إنَّهُم لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُم فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ)(سورة المائدة:الآية۵۳). «أى ضاعت أَعمالهم الّتى عملوها لأنّهم أَوقعوها على خلاف الوجه المأمور به، وبَطَلَماأظهروه من الإيمان، لأنّه لم يوافق باطنُهم ظاهرَهُم، فلم يستحقّوا به الثّواب»(۱).

وبما ذكره الطبرسى يظهر جواب سؤال آخر، وهو أنّه إذا كان الاستحقاق مشروطاً بعدم صدور العصيان، فإذا صدر يكشف عن عدم الإستحقاق أبداً، فكيف يطلق عليه الإحباط، وما الإحباط إلاّ الإبطال والإسقاط، ولم يكن هناك شىء حتّى يبطل أو يسقط؟ وذلك لأنّ نفس العمل فى الظّاهر سبب و مقتض، فالإبطال و الإسقاط كما يصدقان مع وجود العلّة التامّة، فهكذا يصدقان مع وجود جزء العلّة و سببها ومقتضيها، وهذا كمن ملك أَرضاً صالحة للزراعة فأَحدث فيها ما أفقدها هذه الصّلاحيّة. وبعبارة أُخرى، إنّ الموت على الكفر، وإن كان يُبطل ثواب جميع الأعمال، لكن ليس هذا بالإحباط، بل بشترط الموافاة على الإيمان فى استحقاق الثّواب على القول بالاستحقاق. أو فى إنجاز الوعد بالثّواب على القول بعدم الاستحقاق. وهكذا القول فى المعاصى الّتى ورد أنّها حابطة لبعض الحسنات من غير قول بالحبط، بل يكون الإستحقاق أو الوعد مشروطاً بعدم صدور تلك المعصية. والّذى يبدو لنا من هذه الكلمات إنّ النّزاع بين نافى الاحباط و مثبته فى هذه الموارد الخاصّة، أشبه بنزاع لفظى، لأنّهما متّفقان على النّتيجة وهى عدم ترتّب الثّواب على الإيمان و الأعمال الحسنة إذا لحقها الكفر أو بعض الكبائر، غير أنّ النافى يقول بأنّه لم يكن هناك ثواب فعلىّ حتّى يحبطه الكفر أو بعض الكبائر، لأنّ ترتّب الثّواب أو الاستحقاق كان مشروطاً بشرط غير حاصل، والمثبت له يقول بوجوده فعلًا، لكنّه يسقط ـــــــــــــــــ

۱ . مجمع البيان: ج ۲، ص ۲۰۷.

( ۴۱۳ )

بهما. وعلى كلّ واحدة من النّظريّتين فالكافر و المرتكب للكبائر، صفر اليد يوم القيامة. نعم، هذا التّفسير إنّما نحتاج إليه فى جانب الاحباط، وأمّا فى جانب التّكفير فلا حاجة إليه، بل لنا أن نقول إنّ التّوبة و الأعمال المكفِّرة يذهبان العقاب المكتوب على المعاصى من دون حاجة إلى القول بكون الإستحقاق مشروطاً بالموافاة على الكفر، لجواز تفضّله سبحانه بالعفو. هذا، ولا يصحّ القول بالإحباط و التّكفير فى كلِّ المعاصى عند النافى، بل يجب عليه تَتَبُّعُ النّصوص، فكلّ معصية وردت فى الكتاب أو فى الآثار الصّحيحة إنّها مذهبة لأثر الإيمان و الحسنة نقول بالاحباط فيها على التّفسير الّذى ذكرناه. وهكذا فى جانب التّكفير فلا يمكن لنا أن نقول إنّ كلّ حسنة تُذهب السّيّئة إلاّ بالنّص. وأمّا على قول المثبت فالظاهر أنّه يقول بأنّ كلّ كبيرة توجب الإحباط للأصل الّذى افترضه صحيحاً وهو خلود مرتكب الكبيرة فى النّار على الإطلاق. إلى هنا تمّ بيان دليل النّافين للإحباط على الوجه اللاّئق بكلامهم، والإجابة عليه. أدلّة مُثبتى الإحباط

استدلّ القاضى على ثبوت الإحباط بوجه عقلىّ فقال: «قد ثبت أنّ الثّواب(۱) والعقاب يستحقّان على طريق الدّوام. فلا يخلو المكلّف إمّا أن يستحقّ الثّواب فيثاب، أو يستحقّ العقاب فيعاقب، أو لا ـ يستحقّ الثّواب ولا العقاب، فلا يثاب ولا يعاقب، أو يستحقّ الثّواب والعقاب، فيثاب و يعاقب دفعة واحدة، أو يؤثّر الأكثر فى الأقلّ على ما نقوله: لا يجوز أن لا يستحقّ الثّواب ولا العقاب، فإنّ ذلك خلاف ما اتّفقت عليه الأُمّة. ولا أن يستحقّ الثّواب والعقاب معاً فيكون مثاباً و معاقباً دفعة واحدة، لأنّ ذلك ـــــــــــــــــ ۱ . يكفى

فى ذلك كونه مستحقاً للعقاب دائماً فقط ولا يتوقف على استحقاقه للثواب كذلك فلاحظ.

( ۴۱۴ )

مستحيل والمستحيل ممّا لا يستحقّ... فلا يصحّ إلّا ما ذكرناه من أنّ الأقلّ يسقط بالأكثر. و هذا هو الّذى يقوله الشّيخان أبو علىّ و أبو هاشم ولا يختلفان فيه، وإنّما الخلاف بينهما فى كيفيّة ذلك»(۱). يلاحظ عليه: إنّه مبنىّ على أنّ استحقاق العقاب على وجه الدّوام، وهو مبنىّ على أنّ مرتكب الكبيرة مُخلّد فى النّار، وبما أنّ الأساس باطل، فيبطل ما بنى عليه، فلا دليل على دوام استحقاق العقاب، وعلى ذلك فالحصر غير حاصر، وأنّ هنا شقّاً سادساً ترك فى كلامه وهو أنّه يستحقّ الثّواب والعقاب معاً لكن لا دفعة واحدة، بل يعاقب مدّة ثمّ يخرج من النّار فيثاب بالجنّة على ما عليه جمهور المسلمين. وقد نقل القاضى عبدالجبّار وجهاً عقليّاً آخر للإِحباط عن الشّيخ أبى علىّ و أجاب عنه، فلاحظ(۲). تحليل لمسألة الإِحباط

وهيهنا تحليل آخر للمسألة و هو أنّ فى الثّواب والعقاب أقوال: ۱ ـ الثّواب والعقاب فى الآخرة من قبيل الأمور الوضعيّة الجعليّة، كجعل الأُجرة للعامل، والعقاب للمتخلّف فى هذه النشأة. ۲ ـ الثّواب والعقاب فى الآخرة مخلوقان لنفس الإنسان حسب الملكات الّتى اكتسبها فى هذه الدّنيا، بحيث لا يمكن لصاحب هذه الملكة، السُّكون والهدوء إلّا بفعل ما يناسبها. ۳ ـ الثّواب و العقاب فى الآخرة عبارة عن تمثّل العمل فى الآخرة و تجلّيه فيها ـــــــــــ ۱ . شرح الاصول الخمسة: ص ۶۲۵. وترك تعليل الوجه الأول (وهو أن يستحق الثواب فقط) والثانى (وهو أن يستحق العقاب فقط) لوضوحه. ۲ . شرح الاصول الخمسة: ص ۶۳۰ ـ ۶۳۱، وحاصل هذا الدليل أنّ المكلّف، بارتكاب الكبيرة يخرج نفسه من صلاحيّة استحقاق الثواب. وهو كما ترى دعوى بلا دليل، إذ لا دليل على أنّ كلّ معصية لها هذا الشأن، وليست كلّ معصية كالكفر والارتداد والنفاق.

( ۴۱۵ )

بوجوده الأُخروى من دون أن يكون للنّفس دور فى تلك الحياة فى تجلّى هذه الأعمال بتلك الصور، بل هى من ملازمات وجود الإنسان المحشور. فلو قلنا بالوجه الأوّل، كان لما نقلناه من نفاة الحبط (من أنّ الاستحقاق أو استمراره مشروط بعدم الإتيان بالمعصية) وجه حسن، لأنّ الأُمور الوضعيّة، رفعها ووضعها و تبسيطها و تضييقها، بيد المقنِّن و المشرع، وعندئذ يُجمع بين حكم العقل بلزوم الوفاء بالوعد، وما دلّ من الآيات على وجود الإحباط فى موارد مختلفة، كما سيوافيك. وقد عرفت حاصل الجمع، وهو أنّ إطلاق الإحباط ليس لإبطال استحقاق الإنسان الثّواب، بل لم يكن مستحقّاً من رأس لعدم تحقُّق شرط الثّواب، وأمّا مصحِّح تسميته بالإحباط فقد عرفته أَيضاً، وهو أنّ ظاهر العمل كان يحكى عن الثّواب وكان جزء علّة له. ولو قلنا بالوجه الثانى، وحاصله أنّ الملكات الحسنة و السيّئة الّتى تعدّ فعليّات للنّفس، تحصل بسبب الحسنات و السيّئات الّتى كانت تصدر من النّفس. فإذا قامت بفعل الحسنات، تحصل فيها صورة معنويّة مقتضية لخلق الثّواب. كما أَنّه إذا صدر منها سيّئة، تقوم بها صورة معنويّة تصلح لأن تكون مبدأ لخلق العقاب. وبما أنّ الإنسان فى معرض التّحوّل والتغيّر من حيث الملكات النفسانيّة، حسب ما يفعل من الحسنات والسيّئات، فإنّ من الممكن بُطلان صورة موجودة فى النّفس و تبدُّلها إلى صورة غيرها ما دامت تعيش فى هذه النشأة الدّنيوية. نعم، تقف الحركة و يبطل التّحوّل عند موافاة الموت، فعند ذلك تثبت لها الصّور بلا تغيير أصلًا. فلو قلنا بهذا الوجه، كان الإحباط على وفق القاعدة، لأنّ الجزاء فى الآخرة، إذا كان فعل النّفس و إِيجادها، فهو يتبع الصّورة الأخيرة للنّفس، الّتى اكتسبتها قبل الموت، فإن كانت صورة معنويّة مناسبة للثّواب فالنّفس منعّمة فى الثّواب من دون ( ۴۱۶ )

مقابلة بالعقاب، لأنّ الصّورة المناسبة للعقاب قد بطلت بصورة أُخرى. وإذا انعكست الصّورة انعكس الحُكم. وأمّا لو قلنا بالوجه الثالث، وهو تَجَسّم الأعمال و تمثّلها فى الآخرة بالوجود المماثل لها، فالقول بعدم الاحباط هو الموافق للقاعدة، إذ لا معنى للإبطال فى النشأة الأُخرى. غير أنّ الكلام كلّه فى انحصار الثّواب والعقاب بهذين الوجهين الأخيرين(۱). عوامل الإحباط و أَسبابه

البحث عن عوامل الإِحباط و أَسبابه، بحثُ نقلىّ يتوقّف على السّبر و الفحص فى الكتاب والسنّة، ونكتفى فى المقام بما جاء فى

الكتاب العزيز. ۱ ـ الإرتداد بعد الإسلام

قال سبحانه: (وَ مَن يرتَدِد مِنكُم عَن دِينِه فَيَمُت وَ هُوَ كافِرٌ، فأُولئكَ حَبِطَت أَعْمالُهُم فى الدنيا و الآخرة، وَ أُولئك أَصحابُ النّارِ هُمْ فيها خالِدُونَ)(سورة البقرة: الآية ۲۱۷) . ۲ ـ الشرك المقارن بالعمل

يقول سبحانه: (ما كانَ للمُشركينَ أَنْ يَعمُرُوا مساجِدَ اللّهِ شاهدينَ على أَنْفُسِهِمْ بالكُفْرِ أُولئكَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُم و فى النّارِ هُمْ خالِدونَ)(سورة التوبة: الآية ۱۷) . وقدكان المشركون يزعمون أنّ العمل الصالح بنفسه موجب للثّواب، غير أنّ القرآن شطب على هذه العقيدة، و صرّح بأنّ الثّواب يترتّب على العمل الصالح، إذا صدر من فاعل مؤمن. ولأجل ذلك أتبع سبحانه الآية السابقة بقوله: (إنّما يَعْمُرُ مساجِدَ الله مَنْ آمَنَ ــــــــــــــــ ۱ . لاحظ: «الالهيات» ج ۱، ص ۲۹۹.

( ۴۱۷ ) باللّهِ واليَوْمِ الآخِرِ)(سورة التوبة: الآية ۱۸) . ۳ ـ كراهة ما أنزل الله

قال سبحانه: (وَالّذينَ كَفَرُوا فَتَعْساً لَهُم وَأَضَلّ أَعْمالَهُم * ذَلِكَ بِأَنّهُمْ كَرِهُوا ما أَنزَلَ اللّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمالَهُمْ) ( سورة محمد: الآيتان ۸ و ۹). ۴ ـ الكُفر ۵ ـ الصدُّ عن سبيل الله ۶ ـ مجادلة الرسول و مشاقّته

وقد جاءَت هذه العوامل الثّلاثة فى قوله سبحانه: (إنّ الّذينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سبيلِ الله وَ شَاقُّوا الرّسولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيّنَ لَهُمُ الهُدى لَنْ يَضُرُّوا اللّهَ شَيْئاً وَ سَيُحبِطُ أَعْمالَهُم)(سورة محمد: الآية ۳۲. ولاحظ فى عامل الكفر، سورة التوبة: الآية ۶۹). وهل كلُّ منها عاملٌ مستقلٌّ، أو أنّ هنا عاملاً واحداً هو الكفر، ويكون حينئذ الصدّ عن سبيل الله و مشاقّة الرّسول من آثار الكفر، فهم كفروا، فصدّوا و شاقّوا؟ وجهان. وتظهر الثّمرة فيما لو صدّ إنسانٌ عن سبيل الله لأغراض دنيويّة، أو شاقّ الرّسولَ لحالة نفسانيّة مع اعتقاده التّام بنبوّة ذاك الرّسول و قبح عمل نفسه. فلو قلنا باستقلال كل منها فى الحبط، يحبط عمله، وإلاّ فلا، و بما أنّ الآية ليست فى مقام البيان، بل تحكى عمل قوم كانت لهم هذه الشؤون فلا يمكن استظهار استقلال كلّ منها فى الحبط نعم، يمكن القول بالاستقلال من باب الأولويّة، وذلك أنّه إذا كان رفع الصّوت فوق صوت النّبى من عوامل الإحباط كما سيأتى فكيف لا يكون الصدّ و القتل من عوامله؟ ۷ ـ قتل الأنبياء ۸ ـ قتل الآمرين بالقسط من الناس قال سبحانه: (إنّ الّذينَ يَكْفُرونَ بآياتِ اللّهِ، و يَقْتُلونَ النّبيّينَ بغير حقّ، ( ۴۱۸ ) وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشْرْهُمْ بِعَذَاب أَلِيم* أُولِئكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِى الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَ مَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرينَ)(آل عمران: الآيتان ۲۱ ـ ۲۲). ۹ ـ إساءة الأدب مع النّبى صلَّى الله عليه و آله و سلَّم

قال سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَ لا تَجْهَرُوا لَهُ بِالقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْض أنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَ أَنْتُمْ لا تَشْعُرُونَ)(سورة الحجرات: الآية ۲). وربّما يُتصوّر أنّ رفع الصّوت ليس عاملاً مستقلاّ فى الإحباط، بل هو كاشف عن كفر الرافع، ولكنّه احتمال ضعيف، لأنّ الآية تخاطب المؤمنين به بقولها: (يا أَيّهَا الَّذِينَ آمَنُوا). نعم، لا يمكن الالتزام بأنّ كلّ إساءة بالنّسبة إلى النّبى تُحبط الأعمال الصّالحة(۱)، إلاّ إذا كانت هتكاً فى نظر العامّة، و تحقيراً له فى أوساط المسلمين، كما هوالظّاهر من أسباب نزول الآية. ۱۰ ـ الإقبال على الدُنيا و الاعراض عن الاخرة

قال سبحانه: (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَ هُمْ فِيهَا لا يُبْخَسُونَ* اُولئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِى الآخِرَةِ إلاّ النَّارُ وَ حَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَ بَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (سورة هود: الآيتان ۱۵ و ۱۶). ويمكن أن يقال إنّ الاقبال على الدّنيا بهذا النّحو الّذى جاء فى الآية يساوق الكفر، أو يساوق ترك الفرائض، والتوغّل فى الموبقات، فتكون إرادة الحياة الدّنيا وزينتها إشارة إلى العامل الواقعى. ــــــــــــــــ ۱ . كالغضب فى محضره ـ صلوات الله عليه وآله.

( ۴۱۹ ) ۱۱ ـ إنكار الآخرة

قال سبحانه: (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا ب آيَاتِنَا وَ لِقَاءِ الآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ)(سورة الأعراف: الآية ۱۴۷. ولاحظ سورة الكهف: الآية ۱۰۵). وهو فرع من فروع الكفر وليس عاملاً مستقلاّ. ۱۲ ـ النِفاق

قال سبحانه: (قَدْ يَعْلَمُ اللّهُ المَعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَ القَائِلِينَ لإخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَ لا يَأْتُونَ البَأْسَ إلاّ قَلِيلاً* أُولِئكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللّهُ

أَعْمَالَهُمْ وَ كَانَ ذلِكَ عَلَى اللّهِ يَسِيراً) (سورة الاحزاب: الآيتان ۱۸ و ۱۹). وقوله: «لإخوانهم»، يدلّ على أنّهم لم يكونوا مؤمنين، بل كانوا منافقين. ويصرّح به قوله: «أُولئك لم يُؤْمنوا». وعلى ذلك فيَرجع النّفاق إلى عامل الكفر و عدم الإيمان، وليس سبباً مستقلاً. هذه هى أبرز أسباب الإحباط فى الذّكر الحكيم، وقد عرفت إمكان إذعام البعض فى البعض، وعلى كلِّ تقدير، فالإحباط هنا هو بطلان أَثر المقتضى، لا إبطال أَثر ثابت بالفعل، كما تقدّم(۱). ۲ ـ التكفير

التّكفير هو إسقاط ذنوب الأفعال المتقدّمة بثواب الطّاعات المتأَخِّرة، وهو لا يعدّ ظلماً، لأنّ العقاب حقّ للمولى، وإسقاط الحقّ ليس ظلماً بل إحسان، وقد عرفت أنّ خلف الوعيد ليس بقبيح و إنّما القبيح خلف الوعد. فلأجل ذلك لا حاجة إلى تقييد استحقاق العقاب أو استمرار استحقاقه بعدم تعقّب الطّاعات. بل الاستحقاق ــــــــــــــ ۱ . وأمّا بيان عوامل الإحباط فى السنّة فهو موكول الى محل آخر.

( ۴۲۰ )

واستمراره ثابتان، غير أنّ المولى سبحانه، تَفَضّلاً منه، عفا عن عبده لفعله الطّاعات. قال سبحانه: (إنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ مَا تُنْهَونَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيماً)(سورة النساء: الآية ۳۱) . وقال سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إنْ تَتَّقُوا اللّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً وَ يُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَالله ذُو الفَضْلِ العَظِيم)(سورة الأنفال: الآية ۲۹). وقال سبحانه: (والّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلوا الصالحاتِ و آمَنُوا بما نُزِّلَ على مُحَمّد وَ هُوَ الحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سيِّئاتِهِمْ و أَصْلَحَ بَالَهُمْ) (سورة محمد صلَّى الله عليه و آله و سلَّم الآية ۲). ولا يمكن استفادة الإطلاق من هذه الآيات، و أنّ كلّ معصية تكفَّر، لأنّها بصدد بيان تشريع التّكفير، و أمّا شروطه و بيان المعاصى الّتى تكفّر دون غيرها، فلا يستفاد منها، وإنّما الظاهر من الآية الأُولى هو اشتراط تكفير الذنوب الصغيرة باجتناب الكبيرة منها، ومن الآية الثانية، اشتراط تكفير السّيئات بالتّقوى و من الثالثة، تكفير السيّئات للّذين آمنوا وعملوا الصالحات و آمنوا بما نُزِّل على الرّسول الأكرم صلَّى الله عليه و آله و سلَّم . روى الكراجكى بسنده عن الإمام على عليه السلام أنّه قال: «وإنْ كان عليه فضل، وهو من أَهل التّقوى، ولم يشرك بالله تعالى، واتّقى الشرك به، فهو من أَهل المغفرة، يغفر الله له برحمته إن شاء و يتفضّل عليه بعفوه»(۱). ــــــــــــــ

۱ . البحار، ج ۵، ص ۳۳۵.

## الأصل الرابع المنزلة بين المنزلتين

الأصل الرابع المنزلة بين المنزلتين

إنّ هذا الأصل يهدف إلى أنّ صاحب الكبيرة لا يسمّى مؤمناً، كما عليه جمهور المسلمين ولا كافراً، كما عليه الخوارج، وإنّما يسمّى فاسقاً. فهو من حيث الإيمان والكفر فى منزلة بين المنزلتين. قال القاضى: «لا يكون اسمه اسم الكافر ولا اسمه اسم المؤمن، وإنّما يسمّى فاسقاً. وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث و هذا الحكم الّذى ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين. فإنّ صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر، ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما»(۱). ثمّ إنّه قسّم المكلّف من حيث استحقاق الثّواب والعقاب إلى قسمين: إمّا أن يكون مستحقّاً للثّواب فهو من أولياء الله، وإمّا أن يكون مستحقّاً للعقاب فهو من أعداء الله. ثمّ الثّانى إمّا أن يكون مستحقّاً للعقاب العظيم فهو الكافر والمنافق والمرتدّ. وإن استحقّ عقاباً دون ذلك سمّى فاسقاً «وهو المرتكب للكبيرة». ثمّ إنّ الأساس لاخراج الفاسق عن المؤمن هو جعل العمل جزءاً من الإيمان، ــــــــــــــ ۱ . شرح الأصول الخمسة: ص ۶۹۷.

( ۴۲۲ )

وعلى هذا فإذا ترك فريضة أو ارتكب حراماً يخرج من عداد المؤمنين و فيه تشترك المعتزلة والخوارج، ولكن تنشعب المعتزلة عن الخوارج بقولهم إنّه لا مؤمن ولا كافر، بل فى منزلة ـ أو له ـ بين المنزلتين، ولكنّه عند الخوارج ليس بمؤمن بل كافر. ثمّ إنّهم استدلّوا

على كونه ليس بمؤمن بوجوه نأتى بها مع تحليلها: الدّليل الأوّل: ما مرّ فى مناظرة واصل بن عطاء مع عمرو بن عبيد من اختلاف المسلمين فى سائر الأسماء و اتّفاقهم على كونه فاسقاً، فنأخذ بالمجمع عليه و نطرح ما اختلفوا فيه، حيث إنّهم اختلفوا فى كونه مؤمناً أو كافراً أو منافقاً، ولكن اتّفقوا فى كونه فاسقاً، فنأخذ بالمتيقّن و نطرح المختلف فيه. وقد عرفت ضعف هذا الدّليل فلا نعيده. الدّليل الثّانى: ما ذكره القاضى من أنّ «المؤمن» نقل عن معناه اللّغوى إلى معنى آخر وصار بالشّرع اسماً لمن يستحقّ المدح والتّعظيم، والدّليل على ذلك أنّه تعالى لم يذكر اسم المؤمن إلاّ وقد قرن إليه المدح و التّعظيم. ألا ترى إلى قوله تعالى: (قد أفلح المؤمنون) و قوله: (إنّما المؤمنون الّذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم)وقوله: (إنّما المؤمنون الّذين آمنوا بالله و رسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتّى يستأذنوه) إلى غير ذلك من الآيات. ومثله لفظ المسلم فهومنقول إلى من يستحقّ المدح و التّعظيم. يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره ادّعاء محض غير مقترن بالدّليل ناش من خلط الأثر بذى الأثر، ولو صحّ لوجب أن يقول القاضى: إنّ الصّلاة موضوع لمعراج المؤمن، والصّوم للجُنّة من النار، والزّكاة لتنمية المال، لقوله صلّى الله عليه و آله و سلّم : «الصّلاة معراج المؤمن» و «الصّوم جُنّة من النار» و «الزّكاة تنمية للمال». والّذى يدلّ على فساد ما ذكره أنّه لو صحّ لوجب أن يصحّ وضع الممدوح مكان المؤمن فى الآيات التّالية، مع أنّه لا يقبله أىّ ذوق سليم. ۱ ـ قال سبحانه: (ولعبد مؤمن خير من مشرك) (البقرة/۲۲۱). ( ۴۲۳ )

۲ ـ وقال سبحانه: (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) (النساء/۹۲). ۳ ـ وقال سبحانه: (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله و رسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة) (الأحزاب/۳۶) إلى غير ذلك من الآيات. والعجب من القاضى كيف غفل عن الآيات الّتى ذكر فيها متعلّق الإيمان، ومعه لا يمكن حمله إلاّ على أنّه بمعنى الاذعان. قال سبحانه: (وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر)(النساء/۳۹). و قال سبحانه: (والّذين آمنوا بالله و رسله و لم يفرّقوا بين أحد منهم)(النساء/۲۵۱) وقال سبحانه:(فأمّا الّذين آمنوا بالله واعتصموا به) (النساء/۱۷۵). إلى غير ذلك من الآيات الّتى لا تبقى شكّاً فى أنّ الإيمان بمعنى الاذعان مطلقاً، وفى المقام بمعنى الإيمان بالله واليوم الآخر و رسوله. وأمّا ما ذكر من أنّه سبحانه لم يذكر اسم المؤمن إلاّ وقد قرن إليه المدح و التّعظيم منقوض بقوله سبحانه: (ومن يؤمن بالله و يعمل صالحاً يكفّر عنه سيّئاته)(التغابن/۹). وقال سبحانه: (الّذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن)(الأنعام/۸۲) و الظّاهر أنّ القيد «ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» احترازىّ لا توضيحىّ. أضف إليه أنّ الإيمان ذو درجات و مراتب، فالمدح المطلق للدّرجة العليا و المدح النّسبى للدرجات التالية لها. ثمّ إنّ تقسيم النّاس إلى قسمين: من يستحقّ الثّواب، ومن يستحقّ العقاب، لا يصدقه القرآن، بل هناك قسم ثالث و هو عبارة عمّن يستحقّ كلا الأمرين. قال سبحانه: (وآخرون (من الأعراب) اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً و آخر سيّئاً عسى الله أن يتوب عليهم إنّ الله غفور رحيم) (التوبة/۱۰۲) فلأجل كونه ذا عمل ( ۴۲۴ )

صالح يستحقّ الثّواب قطعاً لقوله: (من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينّه حيوة طيّبة و لنجزينّهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون)(النحل/۹۷) ويستحقّ العقاب لكونه ذا عمل سَيّىء. ثمّ إنّ القاضى عطف على دليله السابق قوله: ۱ ـ لو كان لفظ المؤمن باقياً على ما كان عليه فى اللّغة لكان يجب إذا صدّق المرء غيره أو آمنه من الخوف أن يسمّى مؤمناً و إن كان كافراً. ۲ ـ ولكان يجب أن لا يسمّى الأخرس مؤمناً. ۳ ـ ولكان أن لا ـ يجرى على النّائِم والسّاهى، لأنّ الانقياد غير مقصود منهما. ۴ ـ ولكان يجب أن لا يسمّى الآن بهذا الاسم إلاّ ـ المشتغل به دون من سبق منه الإسلام، ولا ـ زمه أن لا ـ نسمّى أصحاب رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم مؤمنين(۱). يلاحظ عليه: أنّ هذه الوجوه عليلة جدّاً لا تليق بمقام القاضى. أمّا الأوّل، فالمؤمن هو المذعن المصدّق، ويختلف متعلّقه بحسب اختلاف الموارد، فإذا أطلق فى عرف اللّغة يراد منه نفس المذعن، سواء كان متعلّقه هو الله سبحانه أو غيره. قال سبحانه: (وما أنت بمؤمن لنا)(يوسف/۱۷). وأمّا فى عرف الشّرع والمتشرّعة و مصطلح القرآن و الحديث، فالمراد هو الاذعان بالله واليوم الآخر و رسالة رسوله، فالّذى يصدق شخصاً مؤمن حسب اللّغة، ولا يطلق عليه المؤمن فى مصطلح الشّرع و المتشرّعة بهذا الملاك. وأمّا الأخرس فهو مؤمن لكشف إشاراته عن إذعانه، والنّائم والسّاهى مؤمنان لوجود الاذعان فى روحهما، غاية الأمر يكون النّوم و السّهو مانعين عن بروزهما. وأمّا من مات مؤمناً فهو أيضاً مؤمن بلحاظ حال النّسبة، لا حال التكلّم، فالضّارب والقاتل فى اليوم الماضى يطلق

عليهما المشتقّ باعتبار زمان النّسبة لا باعتبار زمان التكلّم، والشّجرة ــــــــــــ ۱ . شرح الاصول الخمسة: ص ۷۰۳ ـ ۷۰۵.
( ۴۲۵ )

المثمرة فى الشّتاء مثمرة بلحاظ حال النّسبة. ثمّ إنّ القاضى استدلّ بآيات ربّما يستظهر منها دخول الأعمال فى الإيمان، فقد أوضحنا مداليلها عند البحث عن عقائد المرجئة، فلا نطيل. ثمّ إنّ هناك اختلافاً بين نفس المعتزلة، فذهب أبو الهذيل إلى أنّ الإيمان عبارة عن أداء الطّاعات، الفرائض و النّوافل، واجتناب المقبّحات. وهو أيضاً خيرة القاضى. واختار الجبّائيان أنّه عبارة عن أداء الطّاعات، الفرائض دون النوافل، واجتناب المقبّحات. وقد عرفت ضعف الكلّ عند البحث عن المرجئة. بقى هنا بحث وهو الاجابة عن الاستدلالات الّتى تمسّك بها الخوارج على أنّ مرتكب الكبائر كافر. ونبحث عنها فى الجزء (۱) المختصّ بعقائدهم، فانتظر. ــــــــــــ ۱ . لاحظ الجزء الخامس من هذه الموسوعة.
( ۴۲۶ )

## الأصل الخامس الأمر بالمعروف و النّهى عن

الأصل الخامس الأمر بالمعروف و النّهى عن المنكر
هذا هو الأصل الخامس من الاُصول الخمسة. والاُصول المتقدّمة تتعلّق بالنّظر والاعتقاد بخلافه، فهو بالعمل ألصق و على هذا الأصل بعث واصل بن عطاء و غيره دعاته إلى الأقطار المختلفة كما عرفته فى ترجمته. ويبحث فيه عن المسائل التّالية. ۱ ـ هل الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر واجب أو لا؟ ۲ ـ هل وجوبهما سمعىّ أو عقلى؟ ۳ ـ ما هى شرائط وجوبهما؟ ۴ ـ هل وجوبهما عينى أو كفائى؟ ۵ ـ مراتب الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر. أمّا الاُولى، فقد ذكر القاضى أنّه لاخلاف بين الاُمّة فى وجوب الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر إلّا ما يحكى عن شرذمة من الإماميّة لا يقع بهم و بكلامهم اعتداد(۱). يلاحظ عليه: أنّه ماذا يريد من قوله «من الإماميّة»؟ هل كلمة من تبعيضيّة أو بيانيّة؟ فإن كان الأوّل كما هو الظّاهر، فلا نعرف تلك الشّرذمة من الإماميّة، فإنّهم عن بكرة أبيهم مقتفون للكتاب والسنّة، وصريح الكتاب و أحاديث العترة الطّاهرة على ــــــــــــ ۱ . شرح الاصول الخمسة: ص ۷۴۱.
( ۴۲۷ )

وجوبهما. فمن أراد فليرجع إلى جوامعهم الحديثيّة(۱). ونكتفى برواية واحدة من عشرات الرّوايات. روى جابربن عبدالله الأنصارى عن أبى جعفر الباقر ـ عليه السلام ـ أنّه قال: «إنّ الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر سبيل الأنبياء و منهاج الصلحاء، فريضة عظيمة بها تقام الفرائض و تؤمن المذاهب، وتحلّ المكاسب، وتردّ المظالم، و تعمّر الأرض، و ينتصف من الأعداء، و يستقيم الأمر»(۲). وإن كان الثّانى، فهو غير صحيح. وهذه كتب الإماميّة فى الكلام والتّفسير والفقه مشحونة بالبحث عن فروع المسألة بعد تسليم و جوبهما. قال الشّيخ المفيد (م۴۱۳هـ): «إنّ الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر باللّسان فرض على الكفاية بشرط الحاجة إليه، لقيام الحجّة على من لا علم لديه إلّا بذكره أو حصول العلم بالمصلحة به أو غلبة الظّنّ بذلك»(۳). وهذا المحقّق الطّوسى نصير الدّين (م۶۷۲هـ) يقول فى «تجريد الاعتقاد»: «والأمر بالمعروف واجب، وكذا النّهى عن المنكر. وبالمندوب مندوب»(۴). نعم، بعض مراتب الأمر بالمعروف كالجهاد الابتدائى مع العدوّ الكافر مشروط بوجود الإمام العادل. قال الإمام علىّ بن موسى الرّضا ـ عليه السلام ـ فى كتابه إلى المأمون: «والجهاد واجب مع إمام عادل، ومن قاتل فقتل دون ماله ورحله و نفسه فهو شهيد»(۵). وقد استظهر بعض الفقهاء من هذا الحديث و غيره أنّ المراد هو الإمام المعصوم المنصوص على ولايته من جانب الله سبحانه بواسطة النّبى. غير أنّ فى دلالة الرّوايات على هذا الشرط نوع خفاء، بل عموم ولاية الفقيه فى زمان الغيبة كاف فى تسويغ ذلك ــــــــــــ ۱ . لاحظ: وسائل الشيعة، ج ۱۱، الباب الأول من أبواب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ص ۳۹۳. ۲ . المصدر السابق، الحديث السابع. ۳ . أوائل المقالات: ص ۹۸. ۴ . كشف المراد: ص ۲۷۱، ط صيدا. ۵ . الوسائل: ج ۱۱، الباب الثانى عشر من أبواب جهاد العدو، الحديث ۱۰.

( ۴۲۸ )

للفقيه الجامع للشّرائط(۱). وأمّا سائر مراتب الأمر بالمعروف من الإنكار بالقلب و التّذكير باللّفظ والعمل باليد فسيأتى البحث عنه فى المسألة الخامسة. نعم، كان على القاضى أن يذكر خلاف الحنابلة و الأشاعرة فى مجابهة الظّالمومكافحته. قال إمام الحنابلة: «السّمع والطّاعة للأئمّة و أمير المؤمنين البرّ و الفاجر». وقال الشيخ أبو جعفر الطّحاوى الحنفى: «ولا نرى الخروج على أئمّتنا ولاة أمرنا، وإن جاروا، ولا ندعو على أحد منهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعات الله فريضة علينا ما لم يأمروا بمعصية»(۲). وهؤلاء يرون إطاعة السّلطان الجائر، مع أنّ النّبى الأكرم صلَّى الله عليه و آله و سلَّم قال: «ومن أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»(۳). وروى أبوبكر أنّه سمع رسول الله صلَّى الله عليه و آله و سلَّم يقول: «إنّ النَاس إذا رأوا الظّالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمّهم الله بعقاب منه»(۴). ومع ذلك كلّه فقد نسى القاضى أن ينسب عدم وجوب الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر إلى هذه الجماهير، ونسبه إلى الإماميّة وقد عرفت كيفيّة النسبة. والمسألة من الوضوح بمكان لا تحتاج معه إلى تكثير المصادر. وامّا الثانية، فقد ذهب أبو علىّ الجبّائى إلى أنّ ذلك يعلم عقلاً. وقال ابنه أبو هاشم: «بل لا يعلم عقلا إلاّ فى موضع واحد، وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحداً فيلحقه بذلك غمّ، فإنّه يجب عليه النّهى و دفعه، دفعاً لذلك الضرر الّذى لحقه من ـــــــــــــــ ۱ . جواهر الكلام: ج ۲۱، ص ۱۳ ـ ۱۴. ۲ . قد ذكرنا عبارات القوم فى وجوب طاعة السلطان الظالم فى الجزء الأول من كتابنا هذا. ۳ . صحيح الترمذى، ج ۴، كتاب الفتن، الباب ۱۴، ص ۴۷۱، رقم الحديث ۲۱۷۴. ۴ . المصدر السابق، الباب ۸، رقم الحديث ۲۱۶۸.

( ۴۲۹ )

الغمّ عن نفسه. فإمّا فيما عدا هذا الموضع فلا يجب إلاّ شرعاً» وقال القاضى: «وهو الصّحيح من المذهب»(۱). يلاحظ عليه: أنّ أبا هاشم يصوّر حياة الفرد منقطعة عن سائر النّاس، فلأجل ذلك أخذ يستثنى صورة واحدة. ولو وقف على كيفيّة حياة الفرد فى المجتمع لحكم على الكلّ بحكم واحد، وذلك أنّ أعضاء المجتمع الواحد الّذين يعيشون فى بيئة واحدة مشتركون فى المصير، فلو كان هناك خير لعمّ الجميع ولم يقتصر على فاعله، ولو كان هناك شرّ يشمل الجميع أيضاً و لم يختصّ بمرتكبه، ومن هنا يجب أن تحدّد تصرّفات الأفراد فى المجتمع و تحدّد حرّياتهم بمصالح الأُمّة ولا تتخطّاها. ولأجل ذلك يشبّه النّبىُّ صلَّى الله عليه و آله و سلَّم وحدة المجتمع بركّاب سفينة فى عرض البحر إذا تهدّدها خطر تهدّد الجميع ولم يختصّ بأحد دون أحد. ولذلك لا يجوز لأحد ركّابها أن يثقب موضع قدمه، بحجّة أنّه مكان يختصّ به ولا يرتبط بالآخرين، لأنّ ضرر هذا العمل يعود إلى الجميع ولا يعود إليه خاصّة. روى البخارى عن النّعمان بن بشير أنّه قال: سمعت عن النّبى صلَّى الله عليه و آله و سلَّم قال: «مثل القائم على حدود الله، والواقع فيها، كمثل قوم استهمّوا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها و بعضهم أسفلها. فكان الّذين فى أسفلها إذا استقوا من الماء مرّوا على من فوقهم فقالوا: لو أنّا خرقنا فى نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا. فإن يتركوهم وما أرادوا، هلكوا جميعاً و إن أخذوا على أيديهم نجوا و نجوا جميعاً»(۲). وروى الترمذى نظيره فى سننه كتاب الفتن: روى جعفر بن محمّد عن آبائه، عن رسول الله صلَّى الله عليه و آله و سلَّم : «إنّ المعصية إذا عمل بها العبد سرّاً لم تضرّ إلاّ عاملها فإذا عمل علانية ولم يغيّر عليه أضرّت بالعامّة» قال جعفر ـــــــــــــــ ۱ . شرح الاصول الخمسة: ص ۷۴۲. ۲ . صحيح البخارى: ج ۳، باب هل يقرع فى القسمة والاستهام فيه، ص ۱۳۹. المطبوع على النسخة الاميرية، ورواه الجاحظ فى البيان والتبيين ج ۲ ص ۴۹.

( ۴۳۰ )

بن محمّد ـعليهما السلام ـ: وذلك أنّه يذلُّ بعمله دين الله و يقتدى به أهل عداوة الله(۱) و بهذا يعرف قيمة كلام أبى هاشم حيث إنّه نظر إلى حقيقة المجتمع بنظرة فرديّة، ولأجل ذلك لم يقل بوجوب الأمر بالمعروف عقلاً إلاّ فى مورد واحد وهو ما إذا عرضه الغمّ من ظلم أحد أحداً، مع أنّه لو كان هذا هو الملاك لوجب فى كثير من الموارد بنفس الملاك، غاية الأمر ربّما يكون الضّرر مشهوداً و ربّما يكون مستوراً. ثمّ إنّ البحث عن وجوبه سمعيّاً أو عقليّاً بحث كلامى لا صلة له بكتاب تاريخ العقائد، غير أنّا إكمالاً للفائدة نأتى

بنكتـة وهى: أنّ الظاهر من القول بوجوب اللّطف هو أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر عقلىّ، وذلك لأنّ اللّطف ليس إلاّ تقريب العباد إلى الطّاعـة و ابعادهم عن المعصية، ومن أوضـح ما يحقّق تلك الغايـة هو الأمر بالمعروف بعامّـة مراتبه. غير أنّ المحقّق الطّوسـى استشـكل على وجوبهمـا عقلاًـ وقـال: «لو كانـا واجبين عقلاًـ لزم ما هو خلاف الواقع أو الاخلال بحكمته». وأوضـحه شارح كلامه العلاّمـة الحلّى وقـال: «إنّهمـا لو وجبـا عقلاً لوجبا على الله تعالى. فإنّ كلّ واجب عقلىّ يجب على كلّ من حصل فى حقّه وجه الوجوب، ولو وجبـا عليه تعـالى لكـان إمّا فاعلاً لهما، فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً، لأنّه تعالى يحمل المكلّفين عليه، وانتفاء المنكر قطعـاً، لأنّه تعالى يمنع المكلّفين منه، وهـذا خلاف ما هو الواقع فى الخارج. و إمّا غير فاعل لهما فيكون مخلاًّ بالواجب وذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى»(۲). يلاحظ عليه: أنّ وجوبهما عقلاً لا يلازم وجوبهما على الله سبحانه بعامّة مراتبه،لأنّه لو وجب عليه بعامّة مراتبه يلزم إخلال الغرض و إبطال التّكليف. وهذا يصدّ العقل عن إيجابهما على الله سبحانه فيما لو استلزم الإلجاء و الإخلال بالغرض، ــــــــــــــــ ۱ . الوسائل: ج ۱۱، كتاب الجهاد، الباب ۴ من أبواب الأمر بالمعروف، الحـديث ۱. ۲ . كشـف المراد: ص ۲۷۱، ط صيدا.

( ۴۳۱ )

فيكتفى فيه بـالتّبليغ و الانـذار و غيرهمـا ممّا لا ينافى حريّـة المكلّف فى مجال التّكليف. وإلى ذلك يشير شـيخنا الشّـهيد الثانى بقوله: «لاسـتلزام القيـام به على هـذا الوجه (من وجوبه قولاًـ و فعلاًـ) الالجـاء الممتنع فى التّكليف، ويجوز اختلاـف الواجب باختلاف محالّه، خصوصاً مع ظهور المانع، فيكون الواجب فى حقّه تعالى الانذار والتّخويف بالمخالفة لئلاّ يبطل التّكليف، والمفروض أنّه قد فعل»(۱). وأمّا الثّالثـة، وهى شـرائط وجوبهما، فقـد فصّل فيه الكلام المتكلّمون والفقهاء فقالوا: شـرائط الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر ثلاثة: الأـوّل: علم فاعلهمـا بـالمعروف والمنكر. الثّانى: تجويز التّأثير، فلو عرف أنّ أمره و نهيه لا يؤثّران لم يجبا. الثّالث: انتفاء المفسـدة، فلو عرف أو غلب على ظنّه حصـول مفسـدة له أو لبعض إخوانه فى أمره و نهيه سـقط وجوبهمـا دفعـاً للضـرر(۲). وهناك شـروط أُخر لم يـذكرها العلاّمـة فى كلامه. منها: الرابع : تنجّز التّكليف فى حقّ المأمور والمنهىّ، فلو كان مضـطرّاً إلى أكل الميتة لا تكون الحرمة فى حقّه منجّزة، فلا يكون فعله حراماً ولا منكراً، وإن كان فى حقّ الآمر والنّاهى منجّزاً. وعلى كلّ تقدير فالشّرط الثّالث ـ أى عدم المفسدة ـ شـرط فى موارد خاصّة لا مطلقاً. فربّما يجب على الآمر و النّاهى تحمّل المضرّة و عدم ترك الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر، كما إذا كان تركه لهما لغايـة دفع المفسـدة موجباً لخروج النّاس عن الدّين وتزلزلهم و غير ذلك ممّا أوضـحنا حاله فى أبحاثنا الفقهيّة(۳). وأمّا الرّابعـة، وهى كون وجوبهما عينيّاً أو كفائياً، فالأكثر على أنّه كفائىّ، لأنّ ــــــــــــــــ ۱ . الروضة البهية: ج ۱، كتاب الجهاد، الفصـل الخامس، ص ۲۶۲، الطبعة الحجرية. ۲ . كشـف المراد: ص ۲۷۱، ط صيدا. ۳ . لاحظ: رسالتنا الفقهيـة فى التقيـة. فقد قلنا إنّ التقيـة ربّما تحرم إذا كان الفساد فى تركها أوسع.

( ۴۳۲ )

الغرض شـرعاً وقوع المعروف وارتفاع المنكر، من غير اعتبار مباشـر معيّن، فإذا حصـلا ارتفع الوجوب وهو معنى الكفائى. والاسـتدلال على كونه عينيّاً بالعمومات غير كاف كما حقّق فى محلّه. وأمّا الخامسـة، أعنى مراتبهما، فتبتدئ من القلب، ثمّ اللّسان، ثمّ اليد و تنتهى بـاجراء الحـدود و التّعزيرات. قـال الباقر ـ عليه السـلام ـ: «فانكروا بقلوبكم، والفظوا بألسـنتكم، وصـكّوا بها جباههم، ولا تخافوا فى الله لومة لائم»(۱). وعلى هذا يصبـح الأمر بالمعروف على قسـمين: قسم لا يحتاج إلى جهاز و قدرة، وهذا ما يرجع إلى عامّة الناس. وقسم يحتاج إلى الجهاز والقوّة و يتوقّف على صدور الحكم، وهذا يرجع إلى السّلطة التنفيذيّة القائمة بالدّولة الإسلاميّة بأركانها الثّلاثة. وقد بسـط الفقهـاء الكلاـم فى بيـان مراتبهما. فمن لاحظ الروايات وكلمات الفقهاء يقف على أنّ بعض المراتب واجب على الكلّ والبعض الآخر يجب على أصـحاب القوّة والسّـلطة. إلى هنا تمّ البحث عن الأُصول الخمسـة للمعتزلـة، وبقى هنا بحوث نجعلها خاتمـة المطاف. ــــــــــــــــ ۱ . الوسائل: ج ۱۱، كتاب الجهاد، الباب الثالث من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ۱.

( ۴۳۳ )

## خاتمة المطاف

خاتمة المطاف

الأوّل: تحليل بعض ما رمى به مشايخ المعتزلة من الانحلال الأخلاقى، فإنّ فى ذلك توضيحاً للحقّ، بل دفاعاً عنه. الثانى: تبيين تاريخ المعتزلة من حيث تدرّجهم من القدرة إلى الضّعف، وذلك بحث تاريخىّ يهمّنا من بعض الجهات، وسيظهر فى طيّات البحث. الثالث: الآثار العلميّة الباقية من المعتزلة. ١ ـ دفاع عن الحقّ

الاعتزال ظهر فى أوساط المسلمين بطابعه العقلى لتحقيق العقائد الإسلاميّة، ودعمها على ضوء الدّليل و البرهان. فكانوا يدافعون عنها حسب طاقاتهم الفكريّة، يشهد بذلك حياة مشايخهم و أئمّتهم و تلاميذهم. ولعلّ تصلّبهم فى المناظرة، وعدم السّكوت فى مقابل الملاحدة وأهل الكتاب من اليهود والنّصارى، لأجل عنايتهم بالأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر، حتّى صار ذلك أحد أُصولهم الّتى بها يتميّزون عن غيرهم، وقد عرفت نماذج من مناظراتهم مع المخالفين فلا نعيد. ولم يكن دفاعهم عن الإسلام منحصراً بالمناقشات اللّفظية، بل كانوا يستعملون القوّة إذا أُتيح لهم ذلك. مثلاً: إنّ بشّار بن برد كان متّهماً بالالحاد، فهدّده واصل بالقتل، ولم يكتف بذلك حتّى نفاه من البصرة، فذهب إلى حرّان و بقى فيها إلى أن توفّى واصل ثمّ عاد إلى البصرة. ( ۴۳۴ )

و فى ذلك يقول صفوان الأنصارى مخاطباً لبشّار: كأنّك غضبان على الدّين كلّه * وطالب دخل لا يبيت على حقد رجعت إلى الأمصار من بعد واصل * وكنت شريراً فى التّهائم والنّجد(١) ومن مظاهر دعمهم لأُصول العقائد الإسلاميّة و مكافحة التّجسيم والتّشبيه هو أنّ واصل بن عطاء بعث تلاميذه إلى الأطراف و الأكناف لتبليغ رسالة التّنزيه و رفض التّشبيه، وقد أتينا بأسماء المبعوثين فى ترجمته(٢). وروى عمر الباهلى أنّه قرأ الجزء الأوّل من كتاب «الألف مسألة فى الردّ على المانويّة» لواصل، كان فيها نيّف و ثلاثون مسألة، وهو الّذى أوفد حفص بن سالم إلى خراسان، فناظر جهم بن صفوان و قطعه وجعله يرجع إلى القول الحقّ. وعلى ذلك درج أصحاب واصل و تلاميذه من بعده(٣). وتبع واصلاً و عمرو بن عبيد، أبو الهذيل العلاّف و قد قرأت فى ترجمته بعض مناظراته. ولا تنس ما ذكرناه فى ترجمة «معمر بن عباد» وقد بعثه الرّشيد إلى مناظرة السمنى، وهو يدلّ على أنّ المعتزلة كانوا هم المتحمّسين للمناظرة بين أهل السنّة، وأمّا غيرهم فلا يملكون فى مقام المناظرة سوى القول بأنّ البحث حرام. هذا هو القاضى عبد الجبّار قد قام فى وجوه الملحدين والشاكّين فى إعجاز القرآن، فألّف كتابه «تنزيه القرآن عن المطاعن» و كتاباً آخر فى نبوّة النّبىّ الأكرم صلّى الله عليه و آله و سلّم أسماه «تثبيت دلائل نبوّة سيّدنا محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم » قال محقّق كتاب «شرح الأُصول الخمسة» بأنّه أعدّه للطّبع. ـــــــــــــ ١ . البيان والتبيين: ج ١، ص ٢٥. ٢ . المنية والامل: ص ٢٠، ط توماارنلد. ٣ . المنية والامل: ص ٢١.

( ۴۳۵ )

ونحن إذا قرأنا فى حياتهم هذه البطولات الفكريّة و العمليّة، يشكل علينا قبول ما نسبه إليهم أعداؤهم من المجون و الانحلال الأخلاقى. لا ـ أقول إنّ كلّ عالم معتزلى، عادل لا يعصى ولا يخطأ، غير أنّ الكلام فى أنّ تنزيه طائفة خاصّة كالحنابلة و الأشاعرة، ورمى طائفة أُخرى بضدّه، ممّا لا يؤيّده الإنصاف، فلو قلنا إنّما حكمهم حكم سائر الطوائف الإسلاميّة حيث فى كلّ طائفة ظالم لنفسه، ومقتصد، وسابق بالخير(١) لكان أقرب إلى الواقع والحقيقة. ولأجل إيقاف القارىء على بعض ما رميت به تلك الطائفة نذكر مايلى: ما زلت آخذ روح الزقّ فى لطف * و أستبيح دماً من غير مجروح حتّى انثنيت ولى روحان فى جسد * و الزق منطرح جسم بلا روح(٢) ١ ـ روى ابن قتيبة أنّ النّظام كان يغدو على سكر و يروح على سكر و يبيت على جرائرها، ويدخل فى الأدناس و يرتكب الفواحش والشائنات، وله فى الشّراب شعر. ٢ ـ نقل البغدادى عن كتاب «المضاحك» للجاحظ، أنّ المأمون ركب يوماً فرأى ثمامة سكران قد وقع على الطّين، فقال المأمون له: ألا تستحيى؟ قال: لا والله. قال: عليك لعنة الله. قال ثمامة: تترى ثمّ تترى(٣). ٣ ـ وذكر

أيضاً أنّ أبا هاشم الجبّائى كان أفسق أهل زمانه و كان مصرّاً على شرب الخمر وقيل: إنّه مات فى سكره حتّى قال فيه بعض المرجئة: يعيب القول بالإرجاء حتّى * يرى بعض الرجاء من الجرائر وأعظم من ذوى الارجاء جرماً * وعيدىّ أصرّ على الكبائر(۴) ــــــــــــــ ۱ . اقتباس من قوله سبحانه : (فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات)(فاطر / ۳۲). ۲ . تأويل مختلف الحديث: ص ۱۸. ۳ . الفرق بين الفرق: ص ۱۷۳. ۴ . المصدر السابق: ص ۱۹۱.

( ۴۳۶ )

يلاحظ عليه: أنّ ابن قتيبة والبغدادى تفرّدا فى نقل هذه النّقول والنسب، وأمّا غيرهما من الأشاعرة فنزّهوا أقلامهم عن ذكرها، ولو كانت لهذه النّسب مسحة من الحقّ أو لمسة من الصّدق لما تورّعوا عن ذكرها، على أنّ من سبر كتاب «الفرق بين الفرق» للبغدادى يرى فيه قسوة عجيبة فى حقّ الطّوائف الإسلاميّة لا سيّما المعتزلة. وعلى ذلك، فما أحسن قول القائل إذا تمثّل به فى حقّ هذه الطائفة: حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه * فالكلّ أعداء له و خصوم كضرائر الحسناء قلن لوجهها * حسداً و بغياً إنّه لدميم(۱) (ربّنا اغفر لنا ولإخواننا الّذين سَبَقُونا بالإيمان)(الحشر/۱۰) المعتزلة من القوّة إلى الضّعف

إنّ فكرة الاعتزال كانت فكرة بدائية، ونبتة غرسها واصل بن عطاء فى أوائل القرن الثّانى، وأخذت تتكامل عن طريق تلاميذه و بعض زملائه كعمرو بن عبيد. وقد كان له تأثير فى بدء ظهورها إلى أن استطاع أن يستجلب إليه بعض الخلفاء الأمويين المتأخّرين، كيزيد بن وليد بن عبدالملك (م۱۲۶هـ)، ومروان بن محمّد بن مروان آخر خلفائهم (م۱۳۲هـ)، حيث اشتهر أنّ الأخير كان يقول بخلق القرآن و نفى القدر(۲). ولمّا اندلعت نيران الثورات ضدّ الأمويين، وقضت على خلافة تلك الطغمة الأثيمة، لمع نجم المعتزلة فى عصر أبى جعفر المنصور (۱۳۶ ـ ۱۵۸هـ) وقد عرفت فى ترجمة عمرو بن عبيد وجود الصلة الوثيقة بينه و بين المنصور. ولمّا هلك المنصور، أخذ المهدى ابنه زمام الحكم، ولم ير للمعتزلة فى زمنه أىّ نشاط يذكر، خصوصاً أنّ المهدى كان شديداً على أصحاب الأهواء، حسب ما يقولون. ــــــــــــــ ۱ . الشعر لأبى الأسود الدؤلى صاحب الامام أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ راجع ملحق ديوانه. ۲ . الكامل لابن الاثير: ج ۴، ص ۳۳۲ قال: «وكان مروان يلقب بالحمار، والجعدى لأنّه تعلم من الجعد بن درهم مذهبه فى القول بخلق القرآن والقدر وغير ذلك.

( ۴۳۷ )

روى الكشّى عن محمّد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، عن هشام ... أنّه لمّا كان أيّام المهدى، شدّد على أصحاب الأهواء، وكتب له ابن المفضّل صنوف الفرق، صنفاً صنفاً، ثمّ قرأ الكتاب على النّاس، فقال يونس: «قد سمعت الكتاب يقرأ على النّاس على باب الذّهب بالمدينة، مرّة أُخرى بمدينة الوضّاح»(۱). وبما أنّ أهل الحديث كانوا يشكّلون الأكثريّة الساحقة، فيكون المراد من أصحاب الأهواء الّذين شدّد عليهم المهدى، غيرهم من سائر الفرق فيعمّ المعتزلة و المرجئة والمحكّمة والشيعة و غيرهم. ولأجل ذلك لم ير أىّ نشاط للمعتزلة أيّامه، حتّى مضى المهدىُّ لسبيله، و جاء عصر الرّشيد (۱۷۰ ـ ۱۹۳هـ) فيحكى التّاريخ عن وجود نشاط لهم فى أيّامه، حتّى انّه لم يوجد فى عصره من يجادل السمنية غيرهم(۲) ومع ذلك لم يكن الرّشيد يفسح المجال للمتكلّمين. يقول ابن المرتضى: «وكان الرّشيد نهى عن الكلام، وأمر بحبس المتكلّمين»(۳). نعم ابتسم الدّهر للمعتزلة أيّام المأمون، لأنّه كان متعطّشاً إلى العلم و التعقّل، والبحث والجدال، فنرى فى عصره أنّ رجال المعتزلة يتّصلون ببلاطه، وكان لهم تأثير كبير فى نفسيّته. يقول الطّبرى: «وفى هذه السّنة (۲۱۲هـ) أظهر المأمون القول بخلق القرآن وتفضيل علىّ بن أبى طالب ـ عليه السلام ـ وقال: هو أفضل النّاس بعد رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم وذلك فى شهر ربيع الأوّل(۴) و لمّا استفحلت دعوة المحدّثين إلى قدم القرآن و اشتدّ أمرهم كتب المأمون عام (۲۱۸هـ) إلى إسحاق بن إبراهيم فى امتحان القضاة و المحدّثين، ــــــــــــــ ۱ . رجال الكشى: ترجمة هشام بن الحكم، الرقم ۱۳۱، ص ۲۲۷. ولعل هذا الكتاب أوّل كتاب أُلِّف فى الملل والنحل بين المسلمين. ۲ . لاحظ: طبقات المعتزلة، لابن المرتضى، ص ۵۵. ۳ . طبقات المعتزلة، لابن المرتضى، ص ۵۶. ۴ . تاريخ الطبرى: ج ۷، ص ۱۸۸، حوادث سنة ۲۱۲.

( ۴۳۸ )

وممّا جاء فى تلك الرسالة: فاجمع من بحضرتك من القضاة، و اقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون، و تكشيفهم عمّا يعتقدون فى خلق الله القرآن و إحداثه، وأعلمهم أنّ أمير ألمؤمنين غير مستعين فى عمله، ولا واثق فيما قلّده الله و استحفظه من أُمور رعيّته، بمن لا يوثق بدينه و خلوص توحيده و يقينه، فإذا أقرّوا بذلك و وافقوا أمير المؤمنين فيه، وكانوا على سبيل الهدى والنّجاة، فمرهم بنصّ من يحضرهم من الشّهود على الناس، ومسألتهم عن علمهم فى القرآن، و ترك إثبات شهادة من لم يقرّ أنّه مخلوق محدث ولم يره، والامتناع من توقيعها عنده، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك فى مسألتهم و الأمر لهم بمثل ذلك. ثمّ أشرف عليهم و تفقّد آثارهم حتّى لا تنفذ أحكام الله إلاّ بشهادة أهل البصائر فى الدّين و الإخلاص للتّوحيد و اكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون فى ذلك إن شاء الله، و كتب فى شهر ربيع الأوّل سنة (۲۱۸هـ)»(۱). رسالة ثانية من المأمون فى إشخاص سبعة نفر إليه

ثمّ إنّ المأمون كتب إلى إسحاق بن إبراهيم رئيس الشرطة فى بغداد أن يشخص إليه سبعة نفر من المحدّثين. منهم: ۱ ـ محمّد بن سعد كاتب الواقدى ۲ ـ أبو مسلم، مستملى يزيد بن هارون ۳ـيحيى بن معين ۴ ـ زهير بن حرب أبو خثيمة ۵ ـ إسماعيل بن داود ۶ ـ إسماعيل بن أبى مسعود ۷ ـ أحمد بن الدورقى، فامتحنهم المأمون و سألهم عن خلق القرآن، فأجابوا جميعاً أنّ القرآن مخلوق فأشخصهم إلى مدينة السّلام و أحضرهم إسحاق بن إبراهيم دارَه فشهّر أمرهم و قولهم بحضرة الفقهاء و المشايخ من أهل الحديث، فأقرّوا بمثل ما ــــــــــــــــــ ۱ . تاريخ الطبرى: ج ۷ ص ۱۹۷، حوادث سنة ۲۱۸.

( ۴۳۹ )

أجابوا به المأمون فخلّى سبيلهم. فقد فعل ذلك إسحاق بن إبراهيم بأمر المأمون. رسالة ثالثة للمأمون إلى إسحاق بن إبراهيم

ثمّ إنّ المأمون كتب بعد ذلك إلى إسحاق بن إبراهيم رسالة مفصّلة و ممّا جاء فيه: «وممّا بيّنه أمير المؤمنين برويّته و طالعه بفكره، فتبيّن عظيم خطره و جليل ما يرجع فى الدّين من وكفه و ضرره، ما ينال المسلمون بينهم من القول فى القرآن الّذى جعله الله إماماً لهم. و أثراً من رسول الله و صفيّه محمّد ـ صلّى الله عليه و آله ـ باقياً لهم و اشتباهه على كثير منهم حتّى حسن عندهم و تزيّن فى عقولهم أن لا ـ يكون مخلوقاً، فتعرّضوا لذلك لدفع خلق الله الّذى بان به عن خلقه، و تفرّد بجلالته من ابتداع الأشياء كلّها بحكمته، وأنشأها بقدرته، والتقدّم عليها بأوّليّته الّتى لا يبلغ أولاها ولا يدرك مداها، وكان كلّ شىء دونه خلقاً من خلقه و حدثاً هو المحدِث له، وإن كان القرآن ناطقاً به ودالاً ـ عليه و قاطعاً للاختلاف فيه وضاهوا به قول النّصارى فى ادّعائهم فى عيسى بن مريم أنّه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله. والله عزّوجلّ يقول: (إنّا جعلناه قرآناً عربيّاً) و تأويل ذلك أنّا خلقناه كما قال جلّ جلاله: (وجَعَلَ مِنْها زَوْجَها لِيَسكنَ إليها) وقال: (وجَعَلْنا اللّيلَ لباساً و جَعَلْنا النّهارَ معاشاً)و (جَعَلْنا مِنَ الماءِ كلّ شىء حىّ) فسوّى عزّ وجلّ بين القرآن وبين هذه الخلائق الّتى ذكرها فى شية الصّنعة و أخبر أنّه جاعله وحده فقال: (إنّه لقرآنٌ مجيدٌ* فى لوح محفوظ) فقال ذلك على إحاطة اللّوح بالقرآن ولا يحاط إلاّ بمخلوق، وقال لنبيّه : (لا تُحرّك بِهِ لِسانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ) وقال: (مَا يَأتِيهم مِن ذِكْر مِن رَبِّهم مُحْدَث) و قال: (ومَن أَظْلَمُ ممّنِ افترى على اللّهِ كذباً أو كذّب بآياتِه) و أخبر عن قوم ذمّهم بكذبهم أنّهم قالوا ما أنزل الله على بشر من شىء، ثمّ أكذبهم على لسان رسوله فقال لرسوله: (قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الكتابَ الّذى جاءَ بِهِ موسى)فسمّى الله تعالى القرآن قرآناً ( ۴۴۰ )

و ذكراً و إيماناً و نوراً و هدىً و مباركاً و عربياً و قصصاً فقال: (نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ القَصَصِ بما أَوْحَيْنا إليكَ هذا القرآن) و قال: (قُلْ لئِنِ اجْتَمَعَتِ الإنْسُ و الجنُّ على أن يأْتوا بِمِثْلِ هذا القرآن لا يأتُونَ بمثلهِ) و قال: (قُلْ فَأْتُوا بعشر سِوَر مَثْلهُ مُفْتَريات) وقال: (لا ـ يَأْتيهِ الباطل مِنْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ)فجعل له أوّلاً و آخراً، ودلّ عليه أنّه محدود مخلوق، وقد عظّم هؤلاء الجهلة بقولهم فى القرآن الثلم فى دينهم والحرج فى أمانتهم، وسهّلوا السّبيل لعدوّ الإسلام، واعترفوا بالتّبديل والالحاد على قلوبهم حتّى عرّفوا و وصفوا خلق الله و فعله بالصّفة الّتى هى للّه وحده و شبّهوه به، والأشباه أولى بخلقه وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة حظّاً فى

الدّین ولا نصیباً من الإیمان والیقین....إلی أن قال: فاقرأ علی جعفر بن عیسی وعبدالرحمن بن إسحاق القاضی کتابَ أمیر المؤمنین بما کتب به إلیک و انصحهما عن علمهما فی القرآن و أعلمهما أنّ أمیرالمؤمنین لا یستعین علی شیء من أُمور المسلمین إلاّ بمن و ثق بإخلاصه و توحیده، و أنّه لاتوحید لمن لم یقرّ بأنّ القرآن مخلوق. فإن قالا: بقول أمیرالمؤمنین فی ذلک فتقدّم إلیهما فی امتحان من یحضر مجالسهما فی الشّهادات علی الحقوق و نصّهم عن قولهم فی القرآن، فمن لمن یقل منهم إنّه مخلوق أبطلا شهادته ولم یقطعا حکماً بقوله و إن ثبت عفافه بالقصد والسّداد فی أمره، وافعل ذلک بمن فی سائر عملک من القضاة و أشرف علیهم إشرافاً یزید الله به ذا البصیرة فی بصیرته و یمنع المرتاب من إغفال دینه واکتب إلی أمیر المؤمنین بما یکون منک فی ذلک إن شاء الله»(۱). دعوة المحدّثین والقضاة لسماع کتاب الخلیفة

ولما جاءت الرسالة الثالثة إلی إسحاق بن إبراهیم، أحضر لفیفاً من المحدّثین منهم ۱ـ أبو حسّان الزیادی، ۲ـ وبشر بن ولید الکندی، ۳ـ وعلیّ بن أبی مقاتل، ــــــــــــــ ۱ . تاریخ الطبری: ج ۷، ص ۱۹۸ و ۱۹۹و ۲۰۰، حوادث سنة ۲۱۸.

( ۴۴۱ )

۴ـوالفضل بن غانم، ۵ـ والذیال بن الهیثم، ۶ـ وسجّادة، ۷ـ والقواریری، ۸ـ وأحمد بن حنبل، ۹ـوقتیبة، ۱۰ـ وسعدویه الواسطی، ۱۱ـ وعلیّ بن الجعد، ۱۲ـ وإسحاق بن أبی إسرائیل، ۱۳ـ وابن الهرش، ۱۴ـ وابن علیّة الأکبر، ۱۵ـ ویحیی بن عبدالرحمان العمری، ۱۶ـ وشیخاً آخر من ولد عمر بن الخطّاب، کان قاضی الرقّة، ۱۷ـ وأبو نصر التمّار ۱۸ـ وأبو معمر القطیعی، ۱۹ـ ومحمّد بن حاتم بن میمون، ۲۰ـ ومحمّدبن نوح المضروب، ۲۱ـ وابن الفرخان، ۲۲ـ والنّضر بن شمیل، ۲۳ـ وابن علیّ بن عاصم، ۲۴ـوأبو العوام البزاز، ۲۵ـ وابن شجاع، ۲۶ـ وعبدالرّحمان بن إسحاق. فقرأ علیهم رسالة المأمون مرّتین حتّی فهموه، ثمّ سأل کلّ واحد عن رأیه فی خلق القرآن. فنجد فی الأجوبة عیّاً و غباوة، لا یتطلّبون الحقّ. و إلیک نصّ محاورة إسحاق مع بعض هؤلاء. ۱ ـ إسحاق بن إبراهیم، مخاطباً بشر بن الولید: ما تقول فی القرآن؟ بشر: القرآن کلام الله. إسحاق: لم أسألک عن هذا، أمخلوق هو، قال الله: (خالق کلّ شیء) ما القرآن شیء؟ بشر: هو شیء. إسحاق: فمخلوق ؟ بشر: لیس بخالق. إسحاق: لیس أسألک عن هذا، أمخلوق هو؟ بشر: ما أُحسن غیر ما قلتُ لک، وقد استعهدت أمیر المؤمنین أن لا أتکلّم فیه، ولیس عندی غیر ما قلت لک. محاورته مع علیّ بن أبی مقاتل

إسحاق بن إبراهیم: القرآن مخلوق؟ ( ۴۴۲ )

علیّ بن أبی مقاتل: القرآن کلام الله. إسحاق: لم أسألک عن هذا. ابن أبی مقاتل: هو کلام الله. محاورته مع أبی حسّان الزیادی

إسحاق: القرآن مخلوق هو؟ أبو حسّان: القرآن کلام الله، والله خالق کلّ شیء، وما دون الله مخلوق، وأمیر المؤمنین إمامنا و بسببه سمعنا عامّة العلم، وقد سمع ما لم نسمع، وعلم ما لم نعلم، وقد قلّده الله أمرنا، فصار یقیم حجّنا وصلاتنا و نؤدّی إلیه زکاة أموالنا، ونجاهد معه، ونری إمامته إمامة، وإن أمرنا ائتمرنا، وإن نهانا انتهینا، وإن دعانا أجبنا. إسحاق: القرآن مخلوق هو؟ أبو حسّان: (أعاد کلامه السابق). إسحاق: إنّ هذه مقالة أمیر المؤمنین. أبو حسّان: قد تکون مقالة أمیر المؤمنین و لا یأمر بها الناس ولا یدعوهم إلیها، وإن أخبرتنی أنّ أمیر المؤمنین أمرک أن أقول، قلت ما أمرتنی به، فإنّک الثقة المأمون علیه فیما أبلغتنی عنه من شیء فإن أبلغتنی عنه بشیء صرت إلیه. إسحاق: ما أمرنی أن أبلغک شیئاً. قال «علی بن أبی مقاتل: قد یکون قوله کاختلاف أصحاب رسول الله صلَّی الله علیه و آله و سلَّم فی الفرائض و المواریث، ولم یحملوا النّاس علیها». أبو حسّان: ما عندی إلاّ السّمع والطاعة، فمرنی أئتمر. إسحاق: ما أمرنی أن آمرک و إنّما أمرنی أن أمتحنک. محاورته مع أحمد حنبل إسحاق: ما تقول فی القرآن؟ ( ۴۴۳ )

أحمد: هو کلام الله. إسحاق: أمخلوق هو؟ أحمد: هو کلام الله، لا أزید علیها. إسحاق: (قرأ علیه رقعة و فیها: أشهد أن لا إله إلاّ الله أحداً فرداً لم یکن قبله شیء ولا بعده شیء، ولا یشبهه شیء من خلقه فی معنی من المعانی ولا وجه من الوجوه). فلمّا أتی إسحاق إلی قوله: «لیس کمثله شیء وهو السّمیع البصیر»(۱)، وأمسک عن قوله: «لا یشبهه شیء، من خلقه فی معنی من المعانی ولا وجه من الوجوه»، فاعترض علیه ابن البکاء الأصغر(۲) فقال: أصلحک الله، إنّه (أحمد) یقول: سمیع من اذن، بصیر من عین. فقال إسحاق: ما

معنى قوله سميع بصير؟ أحمد: هو كما وصف نفسه. إسحاق: فما معناه؟ أحمد: لا أدرى، هو كما وصف نفسه. ثمّ إنّ إسحاق دعا بهم رجلاً رجلاً كلّهم يقولون: القرآن كلام الله إلاّ هؤلاء النفر: قتيبة وعبيد الله بن محمّد بن الحسن، وابن علية الأكبر، وابن البكاء، وعبدالمنعم بن إدريس، والمظفّر بن مرجا، ورجلاً ضريراً ليس من أهل الفقه ولا يعرف بشيء منه إلاّ أنّه دسّ فى ذلك الموضع، ورجلاً من ولد عمر بن الخطّاب قاضى الرّقة، وابن الأحمر. فأمّا ابن البكاء الأكبر فإنّه قال: القرآن مجعول لقول الله تعالى: (إنّا جعلناه قرآناً عربيّاً) والقرآن محدث لقوله: (ما يأتيهم من ذكر من ربّهم محدث). قال له إسحاق: فالمجعول مخلوق؟ قال: نعم. ________ ۱ . سقط قوله: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» من الرقعة التى نقلها ص ۲۰۰ و لكن نقله ص۲۰۱ . ۲ . فى المصدر «أصغر» والصحيح ما أثبتناه.

( ۴۴۴ )

قال إسحاق: فالقرآن مخلوق؟ قال: لا أقول مخلوق، ولكنّه مجعول، فكتب مقالته. فلمّا فرغ من امتحان القوم و كتبت مقالاتهم رجلاً رجلاً و وجّهت إلى المأمون، فمكث القوم تسعة أيّام ثمّ دعا بهم وقد ورد كتاب المأمون جواب كتاب إسحاق بن إبراهيم فى أمر هؤلاء. الرسالة الرابعة للمأمون إلى إسحاق

كتب المأمون فى جواب رسالته كتاباً مفصّلاً نأخذ منها مايلى: «أمّا بعد فقد بلغ أمير المؤمنين كتابك، جوابَ كتابه كان إليك فيما ذهب إليه متصنّعة أهل القبلة و ملتمسو الرّئاسة فيما ليسوا له بأهل من أهل الملّة من القول فى القرآن و أمرك به أمير المؤمنين من امتحانهم و تكشيف أحوالهم و إحلالهم محالّهم». ثمّ تكلّم المأمون فى حقِّ الممتنعين عن الاعتراف بكون القرآن مخلوقاً و الرِّسالة مفصّلة(۱) والملفَت للنّظر فيها أمران: الأوّل: أمر المأمون رئيس الشّرطة بضرب عنق بشر بن الوليد، وإبراهيم المهدى إذا لم يتوبا بعد الاستتابة، وحمل الباقين موثّقين إلى عسكر أمير المؤمنين و تسليمهم إلى من يؤمن بتسليمهم إليه لينصّهم أمير المؤمنين، فإن لم يرجعوا و يتوبوا حملهم جميعاً على السّيف. الثانى: تذكّر بعض أفعال الممتنعين بالاعتراف بخلق القرآن، بوجه يعرب أنّهم لم يكونوا أهل صلاح و فلاح، بل كانوا من مقترفى المعاصى نقتطف منها مايلى: «وأمّا الذيّال بن الهيثم فأعلمه أنّه كان فى الطّعام الّذى كان يسرقه فى الأنبار، وفيما يستوى عليه من أمر مدينة أمير المؤمنين أبى العبّاس ما يشغله و أنّه لو كان مقتفياً ________ ۱ . لاحظ تاريخ الطبرى ۷: ۲۰۲ـ ۲۰۳.

( ۴۴۵ )

آثار سلفه و سالكاً مناهجهم و مهتدياً سبيلهم لما خرج إلى الشّرك بعد إيمانه. وأمّا أحمد بن حنبل و ما تكتب عنه فاعلمه أنّ أمير المؤمنين قد عرف فحوى تلك المقالة وسبيله فيها و استدلّ على جهله و آفته بها. وأمّا الفضل بن غانم فأعلمه أنّه لم يخف على أمير المؤمنين ما كان منه بمصر، وما اكتسب من الأموال فى أقلّ من سنة، وما شجر بينه و بين المطّلب بن عبدالله فى ذلك، فإنّه من كان شأنُه شأنَه، وكانت رغبته فى الدّنيا و الدِّرهم رغبته فليس بمستنكر أن يبيع إيمانه طمعاً فيهما و ايثاراً لعاجل نفعهما. وأمّا الزّيادى فأعلمه أنّه كان منتحلاً، ولا أوّل دعىّ كان فى الإسلام خولف فيه حكم رسول الله وكان جديراً أن يسلك مسلكه. وأمّا الفضل بن الفرخان فأعلمه أنّه حاول بالقول الّذى قاله فى القرآن أخذ الودائع الّتى أودعها إيّاه عبدالرّحمان بن إسحاق و غيره تربّصاً بمن استودعه و طمعاً فى الاستكثار لما صار فى يده ولا سبيل عليه عن تقادم عهده و تطاول الأيّام به. وأمّا محمد بن حاتم وابن نوح والمعروف بأبى معمر فأعلمهم أنّهم مشاغيل بأكل الرّبا عن الوقوف على التوحيد، وإنّ أمير المؤمنين لو لم يستحلّ محاربتهم فى الله ومجاهدتهم إلا لإربائهم و ما نزل به كتاب الله فى أمثالهم لاستحلّ ذلك، فكيف بهم وقد جمعوا مع الإرباء شركاً و صاروا للنصارى مثلاً». ثمّ وقّع فى الوقيعة فى كلّ واحد من الممتنعين ما يشمئزّ القلم من نقله، فلو كانت تلك النّسب على وجهها فويل لهم مما كسبت أيديهم من عظائم المحرّمات و ما كسبت قلوبهم من الشِّرك (۱). فلمّا وصل كتاب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم دعا القوم و قرأ عليهم كتاب المأمون، فأجاب القوم الممتنعون كلّهم، واعترفوا بأنّ القرآن مخلوق إلاّ أربعة نفر منهم ________ ۱ . تاريخ

الطبرى: ۷/ ۲۰۳ـ ۲۰۴.

( ۴۴۶ )

أحمد بن حنبل، وسجادة، والقواريرى، ومحمّد بن نوح المضروب، فأمر بهم إسحاق بن إبراهيم فشدّوا فى الحديد. فلمّا كان من الغد دعا بهم جميعاً يساقون فى الحديد فأعاد عليهم المحنة فأجابه سجادة إلى أنّ القرآن مخلوق فأمر باطلاق قيده و خلّى سبيله و أصرّ الآخرون على قولهم. فلمّا كان من بعد الغد عاودهم أيضاً فأعاد عليهم القول، فأجاب القواريرى إلى أنّ القرآن مخلوق فأمر بإطلاق قيده و خلّى سبيله، و أصرّ أحمد بن حنبل و محمّد بن نوح على قولهما ولم يرجعا فشدّا جميعاً فى الحديد و وجّها إلى طرسوس و كتب معهما كتاباً بإشخاصهما. ثمّ لمّا اعترض على الرّاجعين من عقيدتهم برّروا عملهم بعمل عمّار بن ياسر حيث أكره على الشِّرك و قلبه مطمئنّ بالإيمان(۱) و قد كُتب تأويلهم إلى المأمون، فلأجل ذلك ورد كتاب مأمون بأنّه قد فهم أمير المؤمنين ما أجاب القوم إليه، وأنّ بشر بن الوليد تأوّل الآية الّتى أنزل الله تعالى فى عمّار بن ياسر وقد أخطأ التّأويل إنّما عنى الله عزّوجلّ بهذه الآية من كان معتقد الإيمان مظهر الشرك، فأمّا من كان معتقد الشِّرك مظهر الإيمان فليس هذه له، فأشخصهم جميعاً إلى طرسوس ليقيموا بها إلى خروج أمير المؤمنين من بلاد الرّوم. فأخذ إسحاق بن إبراهيم من القوم الكفلاء ليوافوا بالعسكر بطرسوس، فأشخص كلّ من ذكرنا أسماءهم، فلمّا صاروا إلى الرّقة بلغتهم وفاة المأمون، فأمر بهم عنبسة بن إسحاق ـ وهو والى الرقة ـ إلى أن يصيروا إلى الرقة، ثمّ أشخصهم إلى إسحاق بن إبراهيم بمدينة السّلام (بغداد) مع الرّسول المتوجّه بهم إلى أمير المؤمنين، فسلّمهم إليه فأمرهم إسحاق بلزوم منازلهم ثمّ رخّص لهم ذلك فى الخروج(۲). وما ذكرناه هو خلاصة محنة أحمد و من كان على فكرته فى زمن المأمون وليس فيه ـــــــــــــــ ۱ . إشارة الى قوله سبحانه (إلّا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان) (النمل / ۱۰۶). ۲ . تاريخ الطبرى: ج ۷، ص ۱۹۵ إلى ۲۰۶ بتلخيص منّا.

( ۴۴۷ )

إلّا إشخاص أحمد و محمّد بن نوح موثّقين فى الحديد إلى طرسوس و إشخاص غيرهما مطلقين، ولمّا بلغهم وفاة المأمون رجعوا من الرقّة ولم يسيروا إلى طرسوس. هذا وقد ذكر القصّة اليعقوبى بصورة مختصرة و قال: «وصار المأمون إلى دمشق سنة (۲۱۸هـ) و امتحن النّاس فى العدل والتّوحيد وكتب فى إشخاص الفقهاء من العراق و غيرها فامتحنهم فى خلق القرآن و أكفر من امتنع أن يقول ـ: القرآن غير مخلوق، وكتب أن لا تقبل شهادته، فقال كلّ بذلك إلّا نفراً يسيراً»(۱). هذا تفصيل المحنة أيّام المأمون، وأمّا ما وقع فى أيّام الخليفتين: المعتصم والواثق، فسيوافيك بيانه بعد تعليقتنا. تعليق على محنة خلق القرآن

إنّ هنا أُموراً لا بدّ من الإلفات إليها: ۱ ـ لم يظهر من كتب الخليفة إلى صاحب الشّرطة وجه إصراره على أخذ الاعتراف من المحدِّثين بخلق القرآن. فهل كان الحافز إخلاصه للتوحيد، وصموده أمام الشِّرك، أو كان هناك مرمى آخر لإثارة هذه المباحث، حتّى ينصرف المفكِّرون بسبب الاشتغال بهذه المباحث عن نقد أفعالهم و انحرافاتهم، وبالتّالى إيقاف الثّورة أو إضمارها. فإنّ القلوب إذا اشتغلت بشىء، منعت عن الاشتغال بشىء آخر. ۲ ـ لو كانت الرّسالة مكتوبة بيد الخليفة أو باملائه، فهى تحكى عن عمق تفكيره فى المباحث الكلاميّة، وإحاطته بأكثر الايات وقد جاء فى المقام بأسدِّ الدّلائل و أتقنها، حيث استدلّ تارة بتعلّق الجعل بالقرآن، وأُخرى باحاطة اللّوح المحفوظ به، ولا يحاط إلّا بمخلوق، وثالثة بتوصيفه بـ«محدث»، و رابعة بتوصيفه بصفات كلّها صفات ـــــــــــــــ ۱ . تاريخ اليعقوبى: ج ۲، ص ۴۶۸، ط دار صادر.

( ۴۴۸ )

المخلوق من تعلّق التّنزول به ونهى النّبى عن العجلة بقراءته، والدّعوة إلى الاتيان بمثله، وأنّ له أماماً و خلفاً، إلى غير ذلك. ۳ ـ إنّ الرّسالة كشفت القناع عن السّبب الّذى أدخل هذه المسألة فى أوساط المسلمين، وقال: «إنّ القائلين بقدم القرآن يضاهئون قول النّصارى فى أنّ المسيح كلمة وليس بمخلوق»، وهو يعرب عن أنّ الفكرة دخلت إلى أوساط المسلمين بسبب احتكاك المسلمين

بهم. وما يقال من أنّ اليهود هم المصدر لدخول هذه الفكرة بينهم غير تامّ والمأمون أعرف بمصدر هذه الفكرة. ۴ ـ لو صحّ ما ذكره الطّبرى من صورة المحاورة الّتى دارت بين رئيس الشّرطة والمحدِّثين، فإنّه يكشف عن جمود المجيبين و عيّهم فى الجواب، فإنّهم اتّفقوا على أنّ القرآن ليس بخالق، ولكنّهم امتنعوا عن الاعتراف بأنّه مخلوق، وبالتّالى جعلوا واسطة بين الخالق والمخلوق أو بين النّفى والاثبات، وهو كما ترى. ولو كان عذرهم فى عدم الاعتراف بأنّ القرآن مخلوق، هو الخوف من أن يكون هذا الاعتراف ذريعة للملاحدة حتّى ينسبوا إلى المسلمين بأنّهم يقولون إنّ القرآن مخلوق أى مختلق و مزوّر أو مخلوق للبشر، فيمكن التخلّص منه بالتّصريح بأنّه مخلوق لله سبحانه لاغير، والله هو خالقه و جاعله ليس غير. ۵ ـ لا شكّ أنّ عمل الخليفة كان أشبه بعمل محاكم التّفتيش فى القرون الوسطى حيث كان البابا والبطارقة والقساوسة، يتحرّون عقائد الناس لا سيّما المكتشفين أمثال غاليلو، وكان ذلك و صمة عار على حياة الخليفة و بالتّالى على المعتزلة الّذين كان الخليفة يلعب بحبالهم، ويلحقهم وزر أعماله، وما يترك فى المجتمع من ردّ فعل سيّىء. ومن المعلوم أنّ أخذ الاعتراف بكون القرآن مخلوقاً فى جوّ رهيب، لا يوافق تعاليم المعتزلة، كما لا يوافق تعاليم الإسلام، على أنّه لا ـ قيمة لهذا الاعتراف عند العقل و النّقل فكيف رضى القوم بهذا العمل. ۶ ـ العجب من تلوّن الخليفة فى قضائه فى حقّ الممتنعين عن الاعتراف بخلق ( ۴۴۹ )

القرآن، فيرى أنّ بشر بن الوليد، وإبراهيم المهدى مستحقّان لضرب العنق إذا استتيبا ولم يتوبا، والباقين مستحقّون للإشخاص إلى عسكره، مع أنّ الجرم واحد، والكلّ كانوا محدِّثين فهماء، ولم يكن الأوّلان قائدى الشرك، والباقون مقتفيه. فلو كان القول بعدم خلق القرآن أو قدمه موجباً للردّة والرجوع إلى الشرّك فالحكم الإلهى هو القتل وإلاّ فلا، وهذا يعرب عن أنّ جهاز القضاء كان أداة طيّعة بأيدى الخلفاء، يستغلّونه حسب أهوائهم. ۷ ـ إنّ محنة القائلين بعدم خلق القرآن، تمّت فى زمن الخليفة المأمون بالإشخاص والإبعاد من دار السّلام إلى طرسوس. غير أنّ التأريخ يذكر إشخاص اثنين موثّقين إلى عسكر الخليفة، وإشخاص الباقين بلا قيود ولا ضرب ولا قتل إلى الخليفة. ولم يحدّث التاريخ هنا عن ضرب وقتل. ولكنّ المحنة لم تنته بموت المأمون، بل استمرّت فى خلافة أخيه المعتصم، فالواثق ابنه ولكن بصورة سيّئة، حدث عنها التّاريخ. قضى المأمون نحبه وجاء بعده أخوه المعتصم (۲۱۸ ـ ۲۲۷هـ) فضيّق الأمر على القائلين بعدم خلق القرآن. يقول اليعقوبى: «وامتحن المعتصم أحمد بن حنبل فى خلق القرآن، فقال أحمد: أنا رجل علمت علماً ولم أعلم فيه بهذا، فأحضر له الفقهاء و ناظره عبدالرّحمان بن إسحاق و غيره، فامتنع أن يقول إنّ القرآن مخلوق، فضرب عدّة سياط. فقال إسحاق بن إبراهيم: ولّنى يا أمير المؤمنين مناظرته فقال: شأنك به. إسحاق بن ابراهيم: هذا العلم الّذى علمته نزل به عليك ملك أو علمته من الرجال؟ ابن حنبل: علمته من الرّجال. إسحاق: علمته شيئاً بعد شيء أو جملة؟ ابن حنبل: علمته شيئاً بعد شيء. ( ۴۵۰ )

إسحاق: فبقى عليك شيء لم تعلمه؟ ابن حنبل: بقى علىّ. إسحاق: فهذا ممّا لم تعلمه وقد علّمكه أمير المؤمنين. ابن حنبل: فإنّى أقول بقول أمير المؤمنين. إسحاق: فى خلق القرآن؟ ابن حنبل: فى خلق القرآن. فأشهد عليه وخلع عليه و أطلقه إلى منزله(۱). هذا ما كتبه ذلك المؤرخ المتوفّى (عام ۲۹۰هـ). وأمّا الطبرى فلم يذكر فى حياة المعتصم ما يرجع إلى مسألة خلق القرآن. وقال المسعودى: «وفيها (سنة ۲۱۹هـ) ضرب المعتصم أحمد بن حنبل ثمانية وثلاثين سوطاً ليقول بخلق القرآن»(۲). نعم ذكر الجزرى فى كامله فى حوادث سنة (۲۱۹هـ) و قال: «وفيها أحضر المعتصم أحمد بن حنبل و امتحنه بالقرآن، فلم يجب إلى القول بخلقه، فأمر به فجلد جلداً عظيماً حتّى غاب عقله و تقطّع جلده و حبس مقيّداً»(۳). وروى الجاحظ أنّه لم يكن فى مجلس الامتحان ضيق، ولا كانت حاله حالاً مؤيساً، ولا كان مثقّلاً بالحديد، ولا خلع قلبه بشدّة الوعيد، ولقد كان ينازع بألين الكلام ويجيب بأغلظ الجواب و يرزنون و يخفّ و يحلمون و يطيش»(۴). هذا ولكن المتحيّزين إلى الحنابلة يذكرون المحنة بشكل فظيع. هذا أبو زهرة قد لخّص مقالهم بقوله: «وقد تبيّن أنّ أحمد بن حنبل كان مقيّداً مسوقاً عند ما مات المأمون، فأُعيد إلى ــــــــــــــ ۱ . تاريخ اليعقوبى: ج ۲، ص ۴۷۲. ۲ . مروج الذهب: ۳/۴۶۴ ط دار الاندلس. ۳ . الكامل، ج ۵، ص ۲۳۳. ۴ . الفصول المختارة على هامش الكامل للمبرد: ج ۲، ص ۱۳۹.

( ۴۵۱ )

السجن ببغداد حتّى يصدر فى شأنه أمر، ثمّ سيق إلى المعتصم و اتّخذت معه ذرايع الاغراء و الارهاب، فما أجدى فى حمله ترغيب و لا ترهيب، فلمّا لم يجد القول رغباً و رهباً، نفّذوا الوعيد فأخذوا يضربونه بالسياط، المرّة بعد الأُخرى، ولم يترك فى كلّ مرّة حتّى يغمى عليه و ينخس بالسيف فلا يحسّ. فتكرّر ذلك مع حبسه نحواً من ثمانية وعشرين شهراً فلمّا استيأسوا منه و ثارت فى نفوسهم بعض نوازع الرّحمة أطلقوا سراحه وأعادوه إلى بيته وقد أثخنه الجراح و أثقله الضّرب المبرح المتوالى والالقاء فى غيابات السِّجن»(۱). وليس لما ذكره أبو زهرة مصدر سوى «مناقب الامام أحمد بن حنبل» للحافظ أبى الفرج عبدالرّحمان بن الجوزى ومن تبعه مثل الحافظ ابن كثير فى «البداية و النهاية»(۲). والنّاظر فى هذين الكتابين يرى تحيّزهما لأحمد بن حنبل و أنّهما يريدان نحت الفضائل له و عند ما قصرت أيديهما عنها لجأوا إلى المنامات، فلا يمكن الاعتماد عليهما فيما يرويان من التّفاصيل فى هذه المحنة. وقد عرفت التضارب فى التاريخ بين قائل بأنّ أحمد رجع عن رأيه أثناء الضّرب كاليعقوبى، وقائل بأنّه بقى على إنكاره. محنة خلق القرآن والواثق قضى المعتصم نحبه و خلفه ابنه الواثق (۲۲۳ ـ ۲۲۷هـ)(۳) وكان للمعتزلة فى عصره قوّة و قدرة و نشاط و سيطرة. قال اليعقوبى: «وامتحن الواثق النّاس فى خلق القرآن فكتب إلى القضاة أن يفعلوا ذلك فى سائر البلدان و أن لا يجيزوا إلاّ شهادة من قال بالتوحيد، فحبس بهذا السبب عالماً كثيراً»(۴). ــــــــــــــ ۱ . ابن حنبل ـ حياته وعصره ـ أبو زهرة، ص ۶۵. ۲ . البداية والنهاية، ج ۱۰، ص ۲۳۰ الى ۳۴۳. ۳ . البداية والنهاية: ج ۱۰، ص ۲۹۷. ۴ . تاريخ اليعقوبى: ج ۲، ص ۴۸۲.

( ۴۵۲ )

يقول الحافظ ابن كثير: «وأمر الواثق بامتحان الأسارى الّذين فودوا من أسر الفرنج، بالقول بخلق القرآن و أنّ الله لا يرى فى الآخرة، فمن أجاب إلى القول بخلق القرآن وأنّ الله لا يرى فى الآخرة فودى و إلاّ ترك فى أيدى الكفّار. وهذه بدعة صلعاء، شنعاء، عمياء، صمّاء لا مستند لها من كتاب ولا سنّة ولا عقل صحيح»(۱). ولكن تحيّز ابن كثير للحنابلة و أصحاب القول بعدم خلق القرآن واضح فى كتابه. فالاعتماد على ما ينقل من المحنة فى حقّ الحنابلة إن لم تؤيّده سائر الآثار مشكل، وبما أنّ فى الكتاب، مغالاة فى الفضائل، و محاولة لجعله اسطورة فى التّأريخ بنقول مختلفة، نكتفى بما يذكره الطبرى فى المقام. يقول: «إنّ مالك بن هيثم الخزاعى كان أحد نقباء بنى العبّاس، وكان حفيده أحمد بن نصر بن مالك، يغشاه أصحاب الحديث كيحيى بن معين و ابن الدورقى و ابن خيثمة، وكان يظهر المباينة لمن يقول: القرآن مخلوق، مع منزلة أبيه من السّلطان فى دولة بنى العبّاس، ويبسط لسانه فيمن يقول ذلك مع غلظة الواثق على من يقول ذلك. فحرّك أصحاب الحديث و كلّ من ينكر القول بخلق القرآن أحمد بن نصر و حملوه على الحركة لانكار القول بخلق القرآن، والغاية من هذه الحركة، الثورة فى بغداد على الخليفة الواثق، وخلعه من الخلافة، غير أنّ هذه المحاولة فشلت فأخذوا و حملوا إلى سامراء، الّتى كانت مقرّاً للواثق، فحضر القوم واجتمعوا عنده، فلمّا اُتى بأحمد بن نصر قال له: ياأحمد ما تقول فى القرآن؟ قال: كلام الله، قال أفمخلوق هو؟ قال: هو كلام الله، قال:فما تقول فى ربِّك أتراه يوم القيامة؟ قال: يا أمير المؤمنين جاءت الآثار عن رسول الله أنّه قال: ترون ربّكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون فى رؤيته، فنحن على الخبر. فقال الواثق لمن حوله: ما تقولون فيه؟ فقال عبدالرحمان بن إسحاق: يا أمير ــــــــــــــ ۱ . البداية والنهاية: ج ۱۰، ص ۳۰۷.

( ۴۵۳ )

المؤمنين هو حلال الدم. وقال ابن أبى دؤاد: يا أمير المؤمنين، كافر يستتاب لعلّ به عاهة، أو تغيّر عقلىّ، فقال الواثق، إذا رأيتمونى قد قمت إليه فلا يقومنّ أحد معى، فإنّى أحتسب خطاى إليه، ودعا بالصمصامة، سيف عمرو بن معديكرب، فمشى إليه وهو فى وسط الدّار، ودعا بنطع فصير فى وسطه حبل فشدّ رأسه، ومدّ الحبل، فضربه الواثق ضربة، فوقعت على حبل العاتق، ثمّ ضربه أُخرى على رأسه، ثمّ انتضى سيما الدمشقى سيفه، فضرب عنقه و حزّ رأسه»(۱). هذه خلاصة القصّة. ومن المعلوم أنّ هذه القسوة من الخليفة كانت مبرّرة عنده، لا ـ لأجل قوله بخلق القرآن و رؤية الله، بل لما قام به من الثّورة عليه. ويقول أيضاً: «أمر الواثق بامتحان أهل الثّغور فى القرآن، فقالوا بخلقه جميعاً إلاّ أربعة نفر، فأمر الواثق بضرب أعناقهم إن لم يقولوه»(۲). وقام الواثق بنفس العمل الّذى قام به أبوه

فى امتحان أسرى المسلمين، فمن قال إنّ القرآن مخلوق فودى به، ومن أبى ذلك ترك فى أيدى الرّوم و أمر لطالب بخمسة آلاف درهم، وأمر أن يعطوا جميع من قال إنّ القرآن مخلوق ممن فودى به ديناراً لكلّ إنسان من مال حمل معهم(۳). وكانت المحنة مستمرّة، والضيق على أصحاب القول بعدم خلق القرآن متواصلًا إلى أن وافاه الأجل ومات الواثق عام ۲۳۲. وقد اتّفقت كلمة أهل السّير على أنّ الخلفاء كانوا يلعبون بحبال عدّة من المعتزلة الّذين كسبوا منزلة عظيمة لدى الخلفاء، وهم ثمامة بن أشرس و أحمد بن أبى دؤاد الزيّات و غيرهم. وبموت الخليفة و تسنّم ابنه المتوكّل على الخلافة، غاب نجم المعتزلة و انحدروا من الأوج إلى الحضيض و من العزّ إلى الذّلّة، وإليك هذا القسم من التّاريخ. ـــــــــــــــ ۱ . تاريخ الطبرى: ج ۷، حوادث سنة ۲۳۱، ص ۳۲۸، ۳۲۹. ۲ . المصدر السابق: ص ۳۳۱. ۳ . المصدر السابق: ص ۳۳۲. ( ۴۵۴ ) قصّة المحنة و خلافة المتوكّل

قضى الواثق نحبه و قام مقامه المتوكّل و أمر الناس بترك النظر و البحث والجدال و ترك ما كانوا عليه فى أيّام الخلفاء الثلاث: المأمون و المعتصم والواثق، وأمر شيخ المحدِّثين بالتحديث و إظهار السنّة(۱). قال اليعقوبى: «نهى المتوكّل النّاس عن الكلام فى القرآن و أطلق من كان فى السّجون من أهل البلدان، ومن أخذ فى خلافة الواثق، فخلاّهم جميعاً و كساهم، وكتب إلى الآفاق كتباً ينهى عن المناظرة و الجدل»(۲). هذه هى الضّربة الأُولى الّتى وجّهها المتوكّل إلى المعتزلة، وأقفل باب البحث والمناظرة الّذى كان لصالح المعتزلة على ضدِّ أهل الحديث، حيث كان المعتزلة يتفوّقون على خصمائهم فى مجال النِّقاش. ومع ذلك كلّه لم يكن ذلك ضربة قاضية لنظام الاعتزال، ولأجل ذلك لم يعزل أحمد بن دؤاد عن قضاء القضاة ولا عن مظالم العسكر، بل أبقاه على منصبه إلى أن عجز عن القيام بالعمل لإصابته بالفالج عام ۲۳۳ و اختار بعده ولده محمّد بن أحمد. يقول الخطيب: «فلمّا فلج أحمد بن أبى دؤاد فى جمادى الآخرة سنة ۲۳۳ ... ولّى المتوكّل ابنه محمّد بن أحمد أبا الوليد القضاء و مظالم العسكر مكان أبيه»(۳). ومن المعلوم أن أحمد بن أبى دؤاد هو العامل المؤثّر فى دعوة الخلفاء على ضدِّ أهل الحديث القائلين بقدم القرآن أو كونه غير مخلوق. ويظهر من ابن الجوزى فى كتاب مناقب الإمام أحمد أنّ المتوكّل وجّه إلى المعتزلة ضربة ثانية مؤثّرة فى إبعادهم عن ساحة المساجد والمدارس وإشخاص أهل الحديث ـــــــــــــــ ۱ . مروج الذهب: ج ۴، ص ۱. ۲ . تاريخ اليعقوبى: ج ۲، ص ۴۸۴ ـ ۴۸۵. ۳ . تاريخ بغداد: ج ۱، ص ۲۹۸.

( ۴۵۵ )

ودعوتهم إليها. يقول: «فى سنة ۲۳۴ أشخص المتوكّل الفقهاء و المحدِّثين، وأمرهم أن يجلسوا للنّاس و أن يحدّثوا بالأحاديث فيها الردّ على المعتزلة والجهميّة، وأن يحدِّثوا فى الرّؤية، فجلس عثمان بن أبى شيبة فى مدينة المنصور، ووضع له منبر و اجتمع عليه نحو من ثلاثين ألفاً من الناس، وجلس أبوبكر بن أبى شيبة فى مسجد الرصافة و اجتمع عليه نحو من ثلاثين ألفاً»(۱). والتّاريخ يعرب عن شدّة تفاقم أمر المعتزلة سنة بعد سنة وانجذاب المتوكّل إلى أهل الحديث، وتخطئة عمل أبيه الواثق، حيث إنّ أباه قتل بسيفه أحمد بن نصر لأجل قوله بعدم خلق القرآن وصلبه و كانت جثّته باقية على الصّليب إلى عام ۲۳۷، ولكنّ المتوكّل أمر بإنزال جثّته وهو نوع تخطئة لعمل أبيه أوّلًا، وإمضاء لمنهج أهل الحديث ثانياً. يقول الطبرى: «وقد كان المتوكّل لمّا أفضت إليه الخلافة، نهى عن الجدال فى القرآن وغيره، ونفذت كتبه بذلك إلى الآفاق، وهمّ بإنزال أحمد بن نصر عن خشبته، فاجتمع الغوغاء و الرّعاع إلى موضع تلك الخشبة و كثروا و تكلّموا، فبلغ ذلك المتوكّل، فوجّه إليهم نصربن اللّيث، فأخذ منهم نحواً من عشرين رجلاً ـ فضربهم و حبسهم، وترك إنزال جثّة أحمد بن نصر من خشبته لما بلغه من تكثير العامّة فى أمره، وبقى الّذين أُخِذوا بسببه فى الحبس حيناً ... فلمّا دفع بدنه إلى أوليائه فى الوقت الّذى ذكرت، حمله ابن أخيه موسى إلى (بغداد) وغسل ودفن و ضمّ رأسه إلى بدنه»(۲). ومع ذلك لم يكتف فى قطع جذور المعتزلة عن بلاطه و صار بصدد الانتقام من آل ابن أبى دؤاد. يقول الطبرى: «وفى سنة ۲۳۷ غضب المتوكّل على ابن أبى دؤاد و أمر بالتّوكيل على ضياع أحمد بن أبى دؤاد لخمس بقين من صفر، وحبس يوم السبت لثلاث خلون من شهر ربيع الأوّل ابنه أبا الوليد محمّد بن أحمد بن أبى دؤاد فى ديوان الخراج ـــــــــــــــ ۱ . مناقب الامام أحمد: ص ۳۷۵ ـ ۳۸۵. ۲ .

تاریخ الطبری: ج ۷، حوادث سنهٔ ۲۳۷، ص ۳۶۸ ـ ۳۶۹.

( ۴۵۶ )

وحبس إخوته عند عبید الله بن السریّ خلیفهٔ صاحب الشرطهٔ»(۱). والظّاهر من الخطیب فی تاریخه أنّ عزل محمّد بن أحمد کان یوم الأربعاء بعشر بقین من صفر سنهٔ ۲۴۰ وصُـودرت أمواله، ومات أبو الولیـد محمّد بن أحمد ببغداد فی ذی القعدهٔ سنهٔ ۲۴۰ ومات أبوه أحمد بعده بعشرین یوماً (۲). ثمّ إنّ إبعاد المعتزلهٔ عن ساحهٔ القدرهٔ فسح للشعب إظهار حقده و إبداء کامل غیظه فی مناسبات شتّی. منها ما عرفت عنـد إنزال جثّهٔ أحمد بن نصـر، ومنها ما فعلوه فی تشییع جنازهٔ أحمد بن حنبل، فقد شیّعه جماعهٔ کثیرهٔ و إن غالی ابن الجوزی ـ کما هو شأنه ـ فی حقِّ إمامه وقال: «وعن بعض الشهود أنّه مکث طول الأسبوع رجاء أن یصل إلی القبر فلم یتمکّن إلاّ بشقِّ النّفس لکثرهٔ ازدحام النّاس علیه»(۳). وأخذ الشعراء یهجون المعتزلهٔ. یقول شاعرهم: أفلت سعود نجومک ابن دؤاد * و بدتْ نحوسک فی جمیع إیاد فرحت بمصرعک البریّهٔ کلّها * من کان منها موقناً بمعاد کم من کریمهٔ معشر أرملتَها * و محدِّث أوثقتَ بالأقیادِ کم مجلس لله قد عطّلته * کیلا یحدّث فیه بالاسناد کم من مساجد قد منعتَ قضاتها * من أن یعدّل شاهد برشاد کم من مصابیح لها أطفأتها * کیما تزلّ عن الطّریق الهادی(۴) وأخذ أهل الحدیث یجلسون فی المساجد و یروون الأحادیث ضدّ الاعتزال ویکفّرون المعتزلهٔ. سأل أحدهم أحمد بن حنبل عمّن یقول إنّ القرآن مخلوق، فقال: کافر. قال: فابن دؤاد؟ قال کافر بالله العظیم(۵).

ـــــــــــــــ ۱ . تاریخ الطبری: ج ۷، حوادث سنهٔ ۲۳۷، ص ۳۶۷ ـ ۳۶۸. ۲ . تاریخ بغداد: ج ۱، ص ۲۹۸، ولاحظ الکامل لابن الاثیر ج ۵، حوادث سنهٔ ۲۴۰، ص ۲۹۴. ۳ . مناقب الامام أحمد: ص ۴۱۸. ۴ . تاریخ بغداد: ج ۴، ص ۱۵۵. ۵ . تاریخ بغداد: ج ۳، ص ۲۸۵.

( ۴۵۷ )

عند ذلک شعرت المعتزلهٔ بأنّ الظّروف قاسیهٔ و أنّ السّلطهٔ والأکثریّهٔ الساحقهٔ من أهل السنّهٔ یریدون أن یقضوا علیهم و یشفوا غیظ صدورهم منهم، ومع ذلک کلّه کانت عندهم طاقهٔ یردّون بها عن أنفسهم الّتی رشقوا بها و یتمسّکون بکلِّ طحلب وحشیش.فقام الجاحظ أحد أُدباء المعتزلهٔ فألّف کتاباً باسم «فضیلهٔ المعتزلهٔ» فأثنی علیهم و عدّ فضائلهم وکان الکتاب من حیث الصیاغهٔ والتعبیر بمکان توجّهت إلیه أبصار الخاصهٔ والعامّهٔ، و بالتّالی ظهر علیه ردّ أو ردود، أشهرها ما کتبه أحمد بن یحیی الراوندی (م ۳۴۵هـ) الّذی کان من المعتزلهٔ، ثمّ رجع عنهم فألّف کتابه «فضیحهٔ المعتزلهٔ» ولم یبرح زمان حتّی جاء أبو الحسین عبدالرحمن بن محمّد بن عثمان الخیّاط فألّف «الانتصار» انتصر فیه للجاحظ علی ابن الرّاوندی والموجود من هذه الکتب الثّلاثهٔ هو الأخیر. ثمّ إنّ ممّا أعان علی انقراضهم هو تشتّت مذاهبهم و فرقهم، فإنّ القوم تفرّقوا إلی مدرستین، مدرسهٔ معتزلهٔ بغداد و مدرسهٔ معتزلهٔ البصرهٔ، ولم تکن حتّی فی نفس کلِّ واحدهٔ منهما وحدهٔ فی التّفکیر، فصاروا فرقاً ینوف علی العشرین و عند ذلک بلغوا الی درجهٔ من الضّعف والانحلال، وإن کان ینجم بینهم رجال مفکّرون کأبی علیّ الجبائی (م۳۰۳هـ) و ولده أبی هاشم (م۳۲۱هـ). وجاءت الضّربهٔ الأخیرهٔ من جانب أبی الحسن الأشعریّ الّذی کان ربیب أبی علیّ الجبّائی و تلمیذه، ورجوعه عن الاعتزال بالتحاقه بأهل الحدیث، فقد رقی فی البصرهٔ یوم الجمعهٔ کرسیّاً و نادی بأعلی صوته: «من عرفنی فقد عرفنی، ومن لم یعرفنی فأنا اعرّفه بنفسی أنا فلان بن فلان، کنت أقول بخلق القرآن، وأنّ الله لا تراه الأبصار، وأنّ أفعال الشّرّ أنا أفعلها و أنا تائب مقلع، معتقد للردّ علی المعتزلهٔ، مخرج لفضائحهم ومعایبهم»(۱). فقد کان لرجوع من کان من أکابر تلامیذ أبی علیّ الجبّائی أثر بارز فی النّفوس ـــــــــــــــ ۱ . فهرس ابن الندیم، الفن الثالث من المقالهٔ الخامسهٔ ص ۲۳۱، ووفیات الاعیان، ج ۳، ص ۲۷۵.

( ۴۵۸ )

وبذلک أخذ الدهر یقلب علیهم ظهر المجنّ، تقلّب لجّهٔ البحر بالسفن المشحونهٔ والفلک المصنوعهٔ، بین بالغ إلی ساحل النّجاهٔ و هالک فی أمواج الدّهر. هذا هو القادر بالله أحد خلفاء العبّاسیین قام فی سنهٔ (۴۰۸هـ) بنفس العمل الّذی قامت به المعتزلهٔ فی عصر

المعتصم والواثق. يقول الحافظ ابن كثير: «وفى سنة (۴۰۸هـ)، استتاب القادر بالله الخليفة فقهاء المعتزلة فأظهروا الرّجوع و تبرّأوا من الاعتزال و الرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذت خطوطهم بذلك و أنّهم متى خالفوا أحلّ فيهم من النّكال والعقوبة ما يتّعظ به أمثالهم، وامتثل محمود بن سبكتكين أمر أمير المؤمنين فى ذلك واستنّ بسنّته فى أعماله الّتى استخلفه عليها من بلاد خراسان و غيرها فى قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيليّة والقرامطة والجهميّة والمشبّهة و صلبهم و حبسهم و نفاهم وأمر بلعنهم على المنابر وأبعد جميع طوائف أهل البدع و نفاهم عن ديارهم وصار ذلك سنّة فى الإسلام» (۱). قال الخطيب: «وصنّف القادر بالله كتاباً فى الأُصول ذكر فيه فضائل الصحابة على ترتيب مذهب أصحاب الحديث و أورد فى كتابه فضائل عمر بن عبدالعزيز و إكفار المعتزلة و القائلين بخلق القرآن وكان الكتاب يقرأ كلّ جمعة فى حلقة أصحاب الحديث بجامع المهدى و يحضر النّاس سماعه»(۲). أقول: وهذا الكتاب هو المعروف «بالبيان القادرى» وصار هذا الكتاب محوراً لتمييز الحقّ عن الباطل و الصّحيح عن الزّائف. وقال ابن الجزرى فى حوادث سنة (۴۲۰هـ): «ولمّا ملك محمود بن سبكتكين الرىّ.. نفى المعتزلة إلى خراسان و أحرق كتب الفلسفة و مذاهب الاعتزال والنّجوم و أخذ من الكتب ما سوى ذلك مائة حمل»(۳). ـــــــــــــــــــــ ۱ . البداية والنهاية: ج۱۲ ص۶. ۲ . تاريخ بغداد: ج ۴، ص ۳۷ و ۳۸. ۳ . الكامل: ج ۷، حوادث سنة ۴۲۰.

( ۴۵۹ )

وقال ابن كثير فى حوادث سنة (۴۵۶هـ) ناقلاً عن ابن الجوزى: «وفى يوم الجمعة ثانى عشر شعبان هجم قوم من أصحاب عبدالصمد على أبى علىّ بن الوليد المدرس للمعتزلة فسبّوه وشتموه لامتناعه من الصلاة فى الجامع و تدريسه للنّاس بهذا المذهب و أهانوه و جرّوه ولعنت المعتزلة فى جامع المنصور و جلس أبو سعيد بن أبى عمامة وجعل يلعن المعتزلة»(۱). وقال فى حوادث سنة (۴۷۷هـ): «إنّ أبا علىّ بن الوليد شيخ المعتزلة كان مدرّساً لهم فأنكر أهل السنّة عليه فلزم بيته خمسين سنة إلى أن توفّى فى ذى الحجّة منها». ويقول أيضاً فى حوادث (۴۶۱هـ): «وفيها نقمت الحنابلة على الشيخ أبى الوفاء علىّ بن عقيل وهو من كبرائهم بتردّده إلى أبى علىّ بن الوليد المتكلّم المعتزلى واتّهموه بالاعتزال»(۲). ويقول فى حوادث سنة (۴۶۵هـ): «وفى يوم الخميس حادى عشر المحرّم حضر إلى الديوان أبو الوفاء علىّ بن محمّد بن عقيل العقيلى الحنبلى وقد كتب على نفسه كتاباً يتضمّن توبته من الاعتزال»(۳). وبذلك حقّق التّاريخ السنّة المعروفة «كما تدين تدان» وأخذت الطّائفتان، الحنابلة والمعتزلة يتصارعان و يقتتلان قتال موت أو حياة، فصارالانتصار لأصحاب الحديث، والهلاك والاضطهاد للمعتزلة، فلم يظهر بعد هذه القرون إلاّ آحاد ينجمون فى الفينة بعد الفينة والفترة بعد الفترة لا تجد لهم ذكراً بارزاً فى ثنايا التاريخ. إنّ تكامل الأُمم و بلوغها الذّروة من العظمة، ثمّ انحدارها إلى هاوية الضعف والانحلال سنّة إلهيّة قضى بها على جميع الأُمم، فلم يكن ارتقاء المعتزلة بلا سبب، كما أنّه لم يكن ضعفهم بلا علّة. فيجب على الباحث المتأمّل فى ثنايا القضايا التّاريخية تحليل هذه الظاهرة تحليلاً علميّاً يوافق الأُصول المسلّمة فى تحليل هذه المباحث. ـــــــــــــــــــــ ۱ . البداية والنهاية: الجزء ۱۲، ص ۹۱. ۲ . المصدر نفسه: ص ۹۸ و ۱۰۵. ۳ . المصدر نفسه: ص ۹۸ و ۱۰۵.

( ۴۶۰ )

أقول: إنّ المعتزلة لم يسقطوا سياسيّاً فحسب، بل سقطوا فكريّاً، فلا تسمع بعد أبى هاشم الجبائى (م ۳۲۱هـ) فى القرن الرابع، وبعد القاضى عبدالجبّار (م ۴۱۵هـ) فى القرن الخامس، مفكّراً قويّاً فى المسائل الكلاميّة، يوازى المتقدّمين منهم مثل أبى هذيل العلاّف، والنّظام. بل أكثر ما قام به المتأخّرون بعد القاضى لا يتجاوز عن تبيين المذهب و توضيح صياغته من دون تأسيس قاعدة أو أصل فى المجالات الكلاميّة. والظّاهر أنّه لم يكن لسقوطهم سبب واحد، بل يستند انحلالهم إلى أسباب متعدّدة أدّت بهم إلى الهلاك والدمار والانقراض إلاّ فى نقاط خاصّة كاليمن و غيرها. وها إليك بيان الأُمور الّتى سبّبت سقوطهم: ۱ ـ إنّ مذهب السنّة بمفهومه الحقيقى، يبتنى على عدالة الصحابة أجمعين وإجلالهم، بل على تعديل السلف من التّابعين وتابعى التّابعين فى الأقوال والأفعال، كيف وهؤلاء عند أهل السنّة عمد المذهب، الّتى قام عليها صرحه. وجرح واحد من الصّحابة أو ترك قوله، إخلال فى الأساس، وهو ما لا يقبله

المذهب بتاتاً. فلأجل ذلک ترى أنّ أهل السنّة، يقدِّسون السلف و يكسونهم حلية العدالة الّتى لا تقلّ عن العصمة فى حقِّ النّبى الأكرم والعترة الطاهرة ـ عليهم السلام ـ عندالشيعة. وما هذا إلّا لأنّ المذهب مبنىّ على تلک الأُسس من أوّل يوم اجتمعوا فيه لاختيار خليفة للرّسول إلى يومنا هذا. فمع أنّ كثيراً من المفكِّرين منهم يتلون كتاب الله الصّريح فى التنديد ببعض الصحابة، و يقرأون الصحاح والمسانيد الصّريحة فى ارتداد الكثير منهم بعد رحلة النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم ويقلبون التاريخ ظهر المِجنّ، فيشاهدون فيه موبقات بعض الصحابة وخداعهم و ضلالهم، مع ذلک كلّه لا ـ ينبسون فيهم ببنت شفة و يحكِّمون الأصل على هذه المعارف الصحيحة. وهذه قاصمة للمذهب السنّى بالمعنى الحقيقى. هذا من جانب. ومن جانب آخر، إنّ المعتزلة كانوا منتمين لأهل السنّة، وفى الوقت نفسه كانوا ( ۴۶۱ )

يعطون للعقل قسطاً أوفر و يقدِّمونه على النّصوص الواردة فى الصِّحاح والمسانيد عن الصحابة والتابعين. مثلًا إنّ النّصوص النبويّة الّتى يرويها المحدِّثون من أهل السنّة تركِّز على التجسيم والرؤية والتشبيه والجبر وسلب الاختيار عن الإنسان، فمعنى كون الفرقة فرقة سنّية، تكريم هذه الأُصول والأحاديث وعدم الخروج عن خطوطها، ولكنّهم مع الانتماء واجهوا هذه النّصوص بشدّة و قسوة، فأخذوا يردّونها و يضربونها عرض الجدار، وهذان لا يجتمعان. فكون الإنسان مقتفياً لمذهب أهل السنّة لا ينفکّ عن اقتفاء هذه الآثار و عدم التخطّى عنها، والثورة على هذه النّصوص، إمحاء لمذهب السنّة وهدم لأُسسه، فكيف يجتمعان. فلازم ذلک أنّهم صاروا يتبنّون مبدأين متناقضين يضربون بواحد منهما المبدأ الآخر. فالحقّ أنّ التسنّن بالمعنى الصحيح هو ما كان عليه أحمد بن حنبل و نظراؤه من الجمود على الظواهر، والأخذ فى الصفات الخبريّة بالمعنى الحرفى، و رفض العقل والبرهان فى مجالى العقائد والأحكام، وترک التفكير والتعقّل فى المعارف، وهذا هو الخطّ السنّى الحقيقىّ الّذى عليه و هّابية اليوم فى نجد والحجاز، فمن أراد الانتماء إلى هذا المذهب، يجب أن يسلک هذا الطريق و يترک التفكّر والبرهنة فى جميع المجالات، ومن جمع بينهما فقد جمع بين الضدّين والنقيضين. إنّا نرى أنّ الشيخ أبا الحسن الأشعرىّ بعد ما تاب والتحق بالحنابلة، وحاول إثبات عقائد أهل الحديث بالبرهنة والدليل، قابله إنكار شديد من قبل الحنابلة، ولأجل ذلک لم يترجموه فى طبقاتهم ولا عدّوه من أنفسهم، بل استنكر «البر بهارى» رئيس حنابلة بغداد طريقته بأنّه يتجاوز فى طرح الأُصول والعقائد عن النّصوص ويدخل فى باب الدليل والبرهان، وقد صار ذلک سبباً لحدوث مخاصمة شديدة بين الحنابلة والأشاعرة على مدى القرون. وقد عرفت فى الجزء الثانى شكوى الأشاعرة من المتوسّمين بالحنبليّة، وما هذا إلّا ( ۴۶۲ )

لأنّ خطّ الحنابلة خطّ الرواية عن التّابعين والصحابة والاقتفاء بهم من دون أن يقيموا للعقل وزناً، وهذا على طرف النقيض من كتب الإمام الأشعرى (سوى الابانة) وكتب أئمّة الأشاعرة، فإنّها مشحونة بالاستدلال العقلىّ على العقائد وإن كان لصالح آراء أهل الحديث. وفى ضوء ذلک تقف على أنّ موضع المعتزلة من المجتمع السنّى موضع الرقعة من اللّباس، فكانوا من أهل السنّة و يدّعون الانتماء إليهم، غير أنّ أهل السنّة لا يقبلونهم وهذا وحده يكفى فى سقوطهم من أعين العامّة و أوساط الناس. ۲ ـ كان لأصحاب الحديث ـ بما أنّهم حفظة السنّة و علماء الدين ـ نفاذ عجيب فى نفوس العامّة و كان ذلک كافياً فى إثارة سخطهم على المعتزلة، لأنّهم ما زالوا يذكرونهم على صهوات المنابر وأندية الوعظ والإرشاد بالالحاد ورفض السنّة و مخالفة الدين، ولم تكن الوقيعة فيهم منحصرة بيوم أو شهر أو سنة، بل امتدّت طوال قرون فى العواصم الإسلاميّة حتّى أيقن بسطاء الأُمّة بل علماؤهم بأنّ الاعتزال خروج على الدّين باسم الدّين ومحو للسنّة باسم البرهنة بالعقل. وكفى هذا فى إبعاد المعتزلة عن ساحة المجتمع و إسقاطهم عن أعين النّاس والهجوم عليهم وعلى أموالهم إذا أتيحت للنّاس الفرصة و وافقت عليه السّلطة الحاكمة. ۳ ـ إنّ المعتزلة كانوا يتبنّون عقائد تخدش عواطف العامّة بخلاف أهل الحديث، فقد كانوا يتبنّون ما يوافق أفكارهم و مصالحهم فى الدّنيا و الآخرة، فأهل الحديث كانوا يدّعون بأنّ شفاعة الشّافعين تعمّ العادل والفاسق و أنّ رسول الله ادّخرها للمذنبين من أُمّته و مثل هذا يوجب التفاف عامّة الناس حول رايتهم، وهذا بخلاف ما يتبنّاه المعتزلة، فإنّهم يقولون بأنّها لا تشمل إلّا صلحاء الأُمّة، والغرض منها رفع الدّرجة لا إمحاء الذّنوب. فأىُّ العقيدتين أولى بأن تتّبع عند عامّة النّاس؟ إنّ أهل الحديث يقولون بأنّ الخلود فى النّار يختصّ بالكافر، والمؤمن وإن كان فاسقاً لا يخلّد و إن

مات بلا توبة. ( ۴۶۳ )

وهذا بخلاف ما يقوله المعتزلة من خلود مرتكبى الكبائر فى النّار إذا ماتوا بلا توبة. فكان لفكرة أهل الحديث جاذبيّة تضمّ العامّة إليهم و هذا بخلاف ما تقوله المعتزلة. ۴ ـ إنّ نجم المعتزلة أفل بعد الواثق عند ما تسنّم المتوكّل منصّة الخلافة، فعند ذلك صارت السلطة الحكوميّة سيفاً مصلتاً فوق رقابهم و شبحاً مرعباً يلاحقهم بعد ما كانت أداة طيّعة لهم، والنّاس على دين ملوكهم وسلاطينهم، ثمّ اشتدّ غضب الخلفاء عليهم على مرّ الزمن، فصار ذلك سبباً لذبح المعتزلة تحت كلّ حجر و مدر، وقد استغلّ أهل الحديث والحنابلة غضب السّلطة على المعتزلة وقادوهم إلى الحدّ الّذى عرفت من النكاية. ۵ ـ إنّ المعتزلة قد اشتهروا بالقول بحريّة الفرد فى أعماله و كانوا يدافعون عن حريّة الإنسان و احترام العقل، وهذا لا ـ يجتمع مع ما ارتكبوه فى أيّام الخلفاء الثلاث، فناقضوا بذلك أنفسهم و عارضوا تعاليمهم و أظهروا أنّهم لا يقدرون العقل حقّ قدره، فإذا كانت الحريّة تفرض على المعتزلة أن يدينوا بخلق القرآن، فهذا بنفسه يفرض عليهم أن لا يسوقوا النّاس بالجبر والحبس والضّرب على الاعتراف بخلق القرآن، وغاية ما كان على المعتزلة تشكيل أندية الوعظ والارشاد والجدال الصحيح حتّى يتمّوا الحجّة على متحرّى الحقيقة أخذاً بقوله سبحانه: (اُدْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّکَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّکَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالمُهْتَدِين)(۱). وأين هذا من الاصرار على تبديل السّرائر والحكومة على الضمائر و فرض العقيدة بالجبر والضّرب؟ «إنّ الحركة الفلسفيّة العلميّة الّتى بدأت تتقوّى و تنتشر بيد المعتزلة وأخذت تلقى أنصاراً و أعواناً، لو تركت تسير فى مجراها الطبيعى، لاستطاعت أن تقضى على الرّوح الرجعية فى الأُمّة على قوّتها و عنفها. ولكتب لها الفوز والنجاح، ولكنّ ــــــــــــــ ۱ . سورة النحل / ۱۲۵.

( ۴۶۴ )

المعتزلة استبقوا الزمن واستعجلوا الأُمور، فأرادوا فى زمن دولتهم أن يحقّقوا ما لا يتحقّق إلا بالاقناع، وأن ينجزوا فى برهة و جيزة ما قد يتطلّب قروناً»(۱). ۶ ـ إنّ صمود أحمد بن حنبل فى طريق عقيدته أضفى له عند الأُمّة بطولة فى طريق حفظ السنّة وجعل منه أُسطورة للدّفاع عن العقائد و قبول الاضطهاد فى طريق الدّين ولمّا أفرج عنه التفّ النّاس حوله واندفعوا يحاربون أعداءه و يكيدون لهم، ولم يبرح فى الإجهار على ضدّ المعتزلة و إثارة النّاس عليهم. ۷ ـ إنّ الرجعيّة كانت متأصّلة فى نفوس العامّة، متحكّمة فى كثير من العلماء وكانوا لا يرغبون فى مخالفة السلف قدر شعرة، وهذا أوجب انتصار أهل الحديث على أهل العقل والاستدلال، وكان عمل المعتزلة مثيراً لروح التعصّب فيهم أزيد ممّا كانوا عليه، ولعلّهم كانوا يتقرّبون فى ضربهم و شتمهم و قتلهم إلى الله. ۸ ـ وقد كان للشّيخ أبى الحسن الأشعرى دور مؤثّر فى تأليب العامّة و الخاصّة على المعتزلة، فإنّه كان معتزليّاً عارفاً بسلاح العقل والمنطق. فقد رجع عن المعتزلة لأجل أنّه رأى الهوّة السحيقة بين أهل السنّة و أهل الاعتزال، فأراد أن يتّخذ طريقاً وسطاً بين المذهبين، ولكنّه بدلاً من أن يستعمل ذلك السّلاح فى نصرة الدّين قام بمقاومة الاعتزال وهدمه، ولم يفعل ذلك إلاّ مجاراة للرأى العامّ و طمعاً فى كسب عطفهم و تأييدهم، وبالتالى خضع للقوى الرجعية إلى حدّ كبير، فأمضى كلّ ما كان عليه الحنابلة من مسألة القدر والرّؤية بحرفيّتها. ۹ ـ إنّ جنوح السّلطة إلى أصحاب الحديث من عصر المتوكّل إلى آخر العبّاسيّين وتولّيهم عن المعتزلة دعاة العدل والتّوحيد، لم يكن خالياً عن الأهداف السياسيّة الّتى كانت لمصالح عروشهم وحكومتهم، لأنّ من مبادىء أهل الحديث وجوب إطاعة السّلطان الجائر و حرمة الخروج عليه و وجوب الصلاة خلف كلّ برّ وفاجر إلى غير ذلک من الأحكام الّتى ذكرها إمام الحنابلة فى عقيدة أهل الحديث، ومن المعلوم أنّ هذا هو ما تتوخّاه السّلطة، فإنّ فى ذلک دعماً لجورها و استبدادها. وأين هذا من القول بالعدل والدعوة إلى التفكّر و وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر و وجوب الخروج على السلطان الجائر و نصب الإمام العادل، إلى غير ذلک من الأُصول الّتى كانت المعتزلة تتبنّاه ولم تكن لصالح الحكومة. هذا و ذاک صار سبباً لرجوع السّلطة إلى أهل الحديث و تقديمهم على المعتزلة. ۱۰ ـ إنّ للّه سبحانه سنّة فى الأقوام و الأُمم عبّر عنها فى الكتاب العزيز بقوله: (وتلک الأيّام نداولها بين النّاس) (آل عمران/۱۴۰) فلا ترى أُمّة فى ذروة العزّ دائماً ولا فى حضيض الذلّ كذلک. نعم لتحقّق السنّة و تبلورها فى المجتمع أسباب وعلل ربّما يكون ما ذكرنا

من الأسباب بعضها. ـــــــــــــــ ۱ . المعتزلة لحسن زهدى جار الله: ص ۲۵۲.

( ۴۶۵ ) ۲ ـ الآثار الباقية من المعتزلة(۱).

كان مشايخ الاعتزال و أئمّتهم ذوى قرائح خصبة، وكفاءات خاصّة فى نضد القريض و ارتجال الخطب. فكان إلقاء الكلام على الوجه البليغ، المطابق لمقتضى الحال، أحد أسلحتهم الفتّاكة فى باب المناظرة. ومن المحتمل أيضاً أنّ تسمية علم الكلام به لأنّ المعتزلة هم الأُسس لتدوين علم الكلام بين أهل السنّة، وبما أنّهم قد بلغوا الذّروة والسّنام فى البلاغة والفصاحة و إلقاء الكلام، سمّيت صناعتهم بأوصافهم و خصوصيّاتهم، فأطلقوا على منهجهم الفكرى لفظ الكلام و علمه. ويظهر ذلك من الرّجوع إلى تاريخ حياتهم، وقد عرفت أنّ واصل بن عطاء مع أنّه كان به لثغة بالرّاء ولكن كان يتجنّب عن الراء فى خطبه، فيتكلّم بالقمح مكان البُرّ، والغيث مكان المطر. ولم يكن التفوّق فى البلاغة مختصّاً به، بل هو الغالب على أئمّة المعتزلة. فلا عجب لأن يتركوا كتباً قيّمةً فى مجالات العقيدة والأدب والتفسير، غير أنّ الدهر لعب بكتبهم، ـــــــــــــــ ۱ . هذا هو البحث الثانى الذى وعدنا به فى صدر خاتمة المطاف.

( ۴۶۶ )

وأعان على حرقها و إعدامها خصماؤهم، فلم يصل إلينا إلّا النّزر القليل الّذى حفظته الصدفة. و نذكر من آثار المعتزلة ما طبع و نشر، وأمّا المخطوطة منها الموجودة فى المكتبات العالميّة فهى على عاتق الفهارس، ولو قمنا به لطال بنا المقام فنذكر المطبوع حسب التّسلسل التّاريخى للتأليف. ۱ ـ «المعيار والموازنة» لأبى جعفر الاسكافى (م ۲۴۰)، فى فضائل الإمام أميرالمؤمنين علىّ بن أبى طالب ـ عليه السلام ـ تحقيق محمد باقر المحمودى،طبع فى بيروت/۱۴۰۲. ۲ ـ «درّة التنزيل و غرّة التأويل» له أيضاً طبع فى مطبعة السعادة، عام (۱۳۲۶هـ). ۳ ـ «البيان و التبيين» لأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (م ۲۵۵هـ) فى أربعة أجزاء، طبع عدّة مرّات، آخرها طبعة دار الفكر عام ۱۹۶۸. ۴ ـ «المحاسن والاضداد» له أيضاً طبع فى القاهرة (عام ۱۳۳۱هـ). ۵ ـ «الفصول المختارة من كتب الجاحظ» جمعها الإمام عبيد الله بن حسّان، طبع على هامش «الكامل» للمبرد فى القاهرة، (عام ۱۳۲۴هـ). ۶ ـ «العثمانيّة» تحقيق محمّد هارون المصرى طبع مصر، واستقصى المحقّق ما بثّه ابن أبى الحديد فى شرحه على نهج البلاغة من كتاب (نقض العثمانية) لأبى جعفر الاسكافى، فجمعه وطبعه فى آخر «العثمانيّة» فجاء الكتاب ونقضه فى مجلّد واحد. وتعرّفت على شأن الكتاب فى ترجمة الجاحظ. ۷ ـ «رسائل الجاحظ» فى جزءين، تحقيق عبدالسلام هارون، طبع فى القاهرة عام (۱۹۶۴م). ۸ ـ «البخلاء» له أيضاً، تحقيق طه الحاجرى، طبع فى مصر. ۹ ـ «الانتصار» فى الردّ على ابن الرّاوندى، تأليف أبى الحسين المعروف بالخيّاط، ( ۴۶۷ )

طبع مع مقدّمة و تحقيق وتعليق للدكتور نيبرج الاستاذ بجامعة (آبسالة) فى (مملكة السويد). وفى آخره قائمة لفهرس الكتب المذكورة فى هذا الكتاب أكثرها للمعتزلة يبلغ عددها أربعين كتاباً(۱). ۱۰ ـ «فضل الاعتزال أو ذكر المعتزلة» لأبى القاسم البلخى (م۳۱۷ أو۳۱۹هـ) تحقيق فؤاد سيّد، طبع الدّار التونسية، عام (۱۴۰۶هـ). ۱۱ ـ «شرح الأُصول الخمسة» لقاضى القضاة عبدالجبّار بن أحمد (۴۱۵هـ). حقّقه وقدّم له الدّكتور عبدالكريم عثمان، المطبوع بمصر، عام (۱۳۶۴هـ)، فى (۸۰۴) صفحة وراء الفهارس وهو أجمع كتاب لتبيين الأُصول الخمسة الّتى تتبنّاها المعتزلة فى مجال العقائد. ۱۲ ـ «المغنى» له أيضاً، وهو إملاء القاضى لتلاميذه، وقد طبع منه لحدّ الآن أربعة عشر جزءاً وهو فى عشرين جزءاً، وقد اكتشفته البعثة العلميّة المصريّة باليمن، وهو أبسط كتاب للمعتزلة فى مجال الكلام، والجزء الأخير منه فى الإمامة، الّذى نقضه السيّد المرتضى بكتاب أسماه بـ«الشافى» ولخّصه الشيخ الطُّوسى، والأصل والملخّص مطبوعان. ۱۳ ـ «تنزيه القرآن عن المطاعن» طبع عن النسخة المخطوطة بدار الكتب المصريّة. له أيضاً ما يلى: ۱۴ ـ «متشابه القرآن» له فى جزءين. طبع فى القاهرة، دار التراث، تحقيق الدكتور عدنان زرزور. ۱۵ ـ «المجموع المحيط بالتكليف له». ۱۶ ـ «المختصر فى أُصول الدّين» من رسائل العدل والتوحيد تحقيق محمد عمارة. ـــــــــــــــ ۱ . الانتصار: قسم الفهرس، ص ۲۴۹ ـ ۲۵۲.

( ۴۶۸ )

۱۷ ـ «طبقات المعتزلة» له أيضاً، تحقيق فؤاد سيّد، طبع الدار التونسية، عام (۱۴۰۶هـ). ۱۸ ـ «ديوان الأُصول فى التوحيد» لأبى رشيد

سعید بن محمّد النیسابوری رئیس المعتزلهٔ بعد القاضی عبدالجبّار، طبع مصر، عام (۱۹۶۸م)، تحقیق محمّد عبدالهادی أبو ریدهٔ، وقد تبعنا فی نسبهٔ الکتاب إلیه، رأی محقِّق الکتاب. ۱۹ ـ «الطبقتان الحادیهٔ عشرهٔ والثانیهٔ عشرهٔ من طبقات المعتزلهٔ» لأبی السعد المحسن بن محمّد کلام الجشمی البیهقی (م۴۹۴هـ)، وکأنّه ذیل لکتاب «طبقات المعتزلهٔ» للقاضی حیث ترجم فیه الطبقتین الحادیهٔ عشرهٔ والثانیهٔ عشرهٔ من المعتزلهٔ، تحقیق فؤاد سیّد، طبع الدّار التونسیهٔ، وهو جزء من کتابه «شرح العیون». ۲۰ ـ «رسالهٔ إبلیس إلی إخوانه المناحیس» له أیضاً، تحقیق حسین المدرسی الطباطبائی، طبع عام (۱۴۰۶)، وقد ألّفه بصورهٔ روائیّهٔ علی النهج المعروف الیوم. ۲۱ ـ «تفسیر الکشّاف» للشّیخ محمود بن عمر بن محمود الزمخشری (م۵۳۸هـ) وقد طبع عدّهٔ مرّات، وهو أحد التفاسیر الّتی یرجع إلیها جمیع المسلمین فی الوقوف علی بلاغهٔ القرآن، ولا یزال إلی الیوم ینظر إلیه کأحد التفاسیر المهمّهٔ، وقد أدرج فی تفسیره حسب تناسب الآیات آراء المعتزلهٔ و أخضع الآیات لتلک المبادیء. وله أیضاً ما یلی: ۲۲ ـ «أساس البلاغهٔ» فی اللّغهٔ، طبع فی مصر. ۲۳ ـ «أطواق الذهب فی المواعظ والخطب» تحتوی مائهٔ مقالهٔ فی النصایح، طبع فی مصر و بیروت و استنبول. ۲۴ ـ «عجب العجاب فی شرح لامیهٔ العرب» طبع فی القاهرهٔ و استنبول. ۲۵ ـ «الانموذج» طبع فی ایران مع شرح عبدالغنی الأردبیلی. ۲۶ ـ «الجبال و الأمکنهٔ والمیاه» طبع فی لیدن. ۲۷ ـ «ربیع الأبرار و نصوص الأخبار». ۲۸ ـ «الفائق فی غریب الحدیث» طبع فی حیدرآباد. ( ۴۶۹ )

۲۹ ـ «الکلم النوابغ أو نوابغ الکلم» طبع فی القاهرهٔ و بیروت. ۳۰ ـ «المفصّل فی صناعهٔ الإعراب» طبع فی مصر و غیرها. ۳۱ ـ «مقدّمهٔ الأدب» فی اللّغهٔ، طبع فی لیبسیک. ۳۲ ـ «شرح نهج البلاغهٔ» لعز الدین عبدالحمید بن أبی الحدید البغدادی المدائنی (م۶۵۵هـ) وهو أعظم الشّروح و أطولها و أشملها بالعلوم والآداب والتّاریخ والمعارف، ألّفه لمؤیّد الدّین محمد بن أحمد بن العلقمی وزیر المستعصم بالله آخر الخلفاء والملوک العبّاسیّین، وکان له کتب فیها عشرهٔ آلاف مجلّد من نفاس الکتب(۱) طبع فی عشرین جزءاً بتحقیق محمّد أبی الفضل إبراهیم فی القاهرهٔ. ۳۳ ـ «طبقات المعتزلهٔ» لأحمد بن یحیی بن المرتضی أحد أئمّهٔ الزّیدیهٔ، ولد عام (م۷۶۴هـ) وتوفّی بظفار عام (۸۴۰هـ)، وهو جزء من کتابه الآخر «المنیهٔ والأمل» فی شرح کتاب الملل والنحل . ۳۴ـ البحر الزخّار دورهٔ فقهیهٔ علی مذهب الإمام زید طبع فی ستهٔ أجزاء. ۳۵ ـ «کتاب الأساس لعقائد الأکیاس» تألیف القاسم بن محمّد بن علیّ الزیدیّ العلویّ (م۱۰۲۹هـ). حقّقه و قدّم له الدکتور البیرنصری نادر، طبع دار الطلیعهٔ بیروت، عام ۱۹۸۰. ۳۶ ـ «العلم الشامخ فی إیثار الحقّ علی الآباء والمشایخ» للشیخ صالح المقبلی (م۱۱۰۸هـ)، طبع القاهرهٔ عام (۱۳۳۱هـ)(۲). *** هذه هی المعتزلهٔ و تأریخها، هذه تعالیمها و مشایخها و آثارها، فمن أراد الکتابهٔ ــــــــــــــ ۱ . مقدمهٔ نهج البلاغهٔ، بقلم المحقق. ۲ . ولعل الفائت منّی أکثر من المذکور، والتکلیف علی حدّ المقدور، وقد اکتفینا بذکر ما وقفنا علی المطبوع من کتبهم، أمّا المخطوط منها فحدّث عنه ولا حرج، یقف علیها من راجع فهرس مخطوطات المکتبهٔ المتوکلیهٔ فی جامع صنعاء بالیمن، وقد صور أکثرها دار الکتب المصریهٔ ونشر قسماً کبیراً منها.

( ۴۷۰ )

عن المعتزلهٔ فعلیه الرجوع إلی هذه المصادر وإن کانت قلیلهٔ، لکنّها تغنیه عن الرجوع إلی کتب خصمائهم کـ «الفرق بین الفرق» للبغدادی، فإنّه أخذ ما أخذه عن خصمهم ابن الراوندیّ فنسب إلیهم فی کتابه فضائح لا یمکن الرّکون علیه، فإنّ الخصم لا یصدّق فی النّسبهٔ والنقل. نعم، کان انقراض المعتزلهٔ انهزاماً لدعاهٔ الحرّیّهٔ و انتصاراً للتحجّر و تقویهٔ لقوی الجهل والأُمیّهٔ، ولو کانت الحرّیّهٔ سائدهٔ علی الأُمّهٔ الإسلامیّهٔ لکان الوضع غیر ما نشاهده بین الأُمّهٔ، والحکم لله العلیّ القدیر. بلغ الکلام إلی هنا و فرغنا من تألیف هذا الجزء و ترصیفه و تبییضه یوم الجمعهٔ یوم تحریر القدس العالمی التاسع والعشرین من شهر رمضان من شهور عام ۱۴۰۹هـ/ق. والحمدللّه أوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً. قم ـ مؤسسهٔ الإمام الصادق ـ علیه السلام ـ جعفر السبحانی

## تعریف مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبهٔ/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلام: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... َ یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنـادِرُ البِحـار – فی تلخیص بحـار الأنـوار، للعلاّمـة فیض الاسـلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبـارِ الرِّضـا(ع)، الشـّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَعَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بِساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشّباب و عموم الناس إلی التّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم - مِن جِهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخَرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَةِ

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائی/"بنایة"القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاریّهٔ و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظهٔ هامّهٔ:

المیزانیّهٔ الحالیّهٔ لهذا المرکز، شَعبیّهٔ، تبرّعیّهٔ، غیر حکومیّهٔ، و غیر ربحیّهٔ، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسعَ للامور الدّینیّهٔ و العلمیّهٔ الحالیّهٔ و مشاریع التوسعهٔ الثّقافیّهٔ؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّهٔ) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحهٔ بقیّهٔ الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.


مركز القائمية اصفهان للتحريات الكمبيوترية
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹